نشـأة الـفـقـه الإمامي ومدارسُـه

2016 / 4 / 1 ـ 2015 /2/12

المؤلّف : الشيخ د . جعفر المهاجر

الكتاب : **نشأة الفقه الإمامي ومدارســه**

إعداد : مركز بهاء الدين العاملي للأبحاث والدراسات والتدريب
بعلبك ــ لبنان . هاتف 009618377756
www.mobdie.org
dr.jaafarmohajer@gmail.com

الناشِر : دار بهاء الدين العاملي للنشر والتوزيع

نشـأة الفـقـه الإمامي ومدارسه

الكوفة ، قُــمّ ، الـرّيّ ، ما وراء النـهـر
بغـداد
الـحِلّـــة
جبـل عـا مـل

الشيخ د. جعفر المهاجـر

دار بهاء الدين العاملي للنشـر

بسم الله الرحمن الرحيم

وانفعني ياربِّ بما علّمتني واجعله لي ولا تجعله عليّ

الـكتـاب الأوّل

(الكوفة ، قُـمّ ، الـرّيّ ، ما وراء الـنــهــر)

الفهرست الموضوعي

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل السادس

نهاية المطاف

المقدمـــــة

كُتب الكثير تحت عنوان تاريخ الفقه الإسلامي أو ما يُشبهه أو يُدانيه ، كتاباتٌ تفاوتت كثيراً في مستواها ، كما تخالفت من حيث مفهوم كلمة (فقه) الذي نصبتْ نفسها لمعالجة تاريخه ، ذلك المفهوم الذي كثيراً مارأيناه يختلط بـ (الشريعة) وبـ (السُنّة) وبـ (الحديث) . وأيضاً تفاوتت من حيث غرض الكاتب وما يسعى إليه ، ومن حيث المنهج الذي اتّبعه فيما خطّته يداه .

والحقيقةُ التي ينبغي التصريح بها وأخذها بالاعتبار منذ البداية ، أن هذا النمط من الكتابة التاريخيّة هو أعصاها على عامل البحث ، وأقلّها طواعيّةً لعمل الباحث . التاريخ الحَدَثي ، سياسيّاً واجتماعيّاً ، بالفروع الكثيرة لهذا الثاني (الاجتماعي) ، يتعامل مع ظواهر تحدث في بُنية المجتمع ، يمكن رصدها وتسجيلها وتركيبها ، بحيث يمكن أن تأتي في النهاية على طِبْق مُراد الباحث وما سعى إليه. أمّا التاريخ الثقافي، أو ما هو أحرى بأن يُسمّى تاريخ الحياة العقليّة ، فهو يتعامل مع أُمورٍ تحدث تحت مستوى الملاحظة العاديّة ، أي أنّه ما من سبيلٍ إلى رصدها رصْداً مباشراً . وإنّما نرصدها غالباً من خلال سيرة وسلوك النُخبة ، التي تُعبّر بأعمالها الفكريّة الأصيلة عمّا هو كامن ، مضى ينضج بهدؤ في أرحام العقول ، استجابةً لمُقتضىً سياسيّ أو اجتماعيّ أو منهجيّ ، ولاينقصه سوى النّصّ، الموكول توليده حصْراً إلى الإنسان النُّخبوي ، الذي يولّده توليداً وليس يُخلّقه تخليقا. فإذا هو وقع في خطيئة التخليق ، أتى الوليد أشبه بالخديج ، رحلته في هذه الدنيا قصيرة : من الرّحِم إلى القبر . وسنقِفُ إن شاء الله في طيّات الكتاب على نماذج من الاثنين ، نماذج من التخليق ، ونماذج من التوليد .

ولقد شغل موضوع هذا الكتاب بالي، وكان موضع اهتمامي مدة طويلة . كنت أثناءها مُهتماً بوضع هيكلٍ للبحث ، ظلّ دائماً عُرضةً للتبديل والتعديل .

إلى جانب ملفٍ خاص بالمعلومات التي قد أقعُ عليها ، وتبدو لي ذات علاقةٍ بموضوع الكتاب العتيد ، أُغذّي بها الملفّ السّمين .

ومع أن ذلك العمل التمهيدي كان يتقدّم باستمرار، والملفُّ الخاص به ينتفخ بما يُضاف إليه ، فإنّني تهيّبتُ الشروع في تركيب البحث . وما ذلك إلا لأنّني لم أكن مقتنعاً بما فيه الكفاية بأنّني ، بما اجتمع لديّ من معلومات ، قد ملكتُ ناصية البداية . أعني تلك اللحظة الخارقة ، التي تُولّد حالةً تتجاوز نفسها، فتكون بمثابة البادئ لسلسلةٍ متصلةٍ من الأعمال ، ترمي وتنتهي بالفعل إلى إنتاج النصّ الفقهي . إلى أن اكتشفتُها بعملي على كتابي السابق (التاريخ السّرّي للإمامة) . أعني بادرة الإمام الصادق (ع) إلى إعداد قُـمّ لتكون الرّافعة والحاضنة للإنطلاقة الأُولى باتجاه استيلاد نظام فكري إحيائي ، يُعيد للإسلام روحَه المُستَلَبَة . من ضمنه طبعاً إعادة الأحكام الإسلاميّة الأصيلة إلى موقعها الطبيعي ، بوصفها النّاظم للعلاقات في كافة أوجه النشاط والعمل.

من هنا كانت البداية ، إن نحن أخذنا الاستمرار بعين الاعتبار .

بُغيتنا في هذا الكتاب بكُتُبه الأربعة أن نحكي القصّة الرائعة لحركة الفكر الإمامي ، انطلاقاً من الشريعة باتجاه الفقه . الشريعة بوصفها التشريع الربّاني الذي لا مُبدّل له من حيث المبدأ ، والفقه باعتباره حصيلة الجهد البشري اجتهاداً واستنباطاً وتفصيلاً وتنفيذاً للشريعة وللسُنّة وللحديث ، بوصفها مصادر الفقيه لاستنباط الفقه / الفتوى . وهي حركة اقتضت جهود أجيالٍ من النُخبة المُفكّرَة ، مضت تبني وتُعلي البناء ، وكأنّها في عملها تستهدي بخطةٍ مُحكمَة ، بل هي بالفعل كذلك . المُهمّ أنّ تلك الحركة ما تزالُ عالقةً وستبقى إن شاء الله ، في علاقةٍ حيّةٍ مع بيئتها ومقتضياتها .

في الذهن الآن خطّةٌ للمشروع كلّه تقضي برصْد حركة الفكر، الذي مضى يستولد الفقه في مدارسه الأساسيّة الأربعة : قُمّ فبغداد فالحلّة فجبل عامل

وما لم يطرأ تعديلٌ على هذه الخطّة أثناء العمل لسببٍ ما أو لغيره .

ونظراً لِما يتطلّبه تنسيق أكوام المعلومات ومن ثَـمّ تركيبها من وقتٍ وجُهد ، فإنّنا سنقسمه إلى أربعة كُتُب . نخصّص الأوّل منها بالحركة الأُولى ، أعني قُمّ ومداها الحيوي في إيران وما وراء النهر. بينما نترك باقي الكتاب للمدارس الثلاثة الباقيات . وقد اخترتُ لأجزائه اسم كُتُب لأنّ كلّ بحثٍ منها يُمكن أن يكون كتاباً مُستقلاً بنفسه . وإن يكُن تكاملها في عملٍ واحد يمنحُها نكهةً خاصّة .

بعد كلامٍ لا بُدّ منه على المُصطَلَح يستوعب كامل الفصل الأوّل من الكتاب الأوّل ، سنبدأ في الفصل الثاني من هذا الكتاب بقضاء حقّ الكوفة أيّام علي (ع) ، ليس لأنّه من إشكاليّات البحث ، بل لأنّه حقٌّ تأسيسيٌّ مَنكور . فيه سنصِفُ ، بقدر ما تُعطينا إيّاه المصادر ، كيف عمل الإمام على اصطناع بدايةٍ منهجيّةٍ لانطلاقةٍ معرفيّةٍ إسلاميّة رشيدة ، مُتقدّمة بالقياس لِما هو معمولٌ به يومذاك . وتكون البديل للسياسة الرّسميّة تجاه النصّ النبوي ، التي قضت بمنع تدوينه ثم بحَصْر تداوله . الأمر الذي ترك مساحة فراغٍ واسعة ، لا يُؤمَن أن تُستغلّ من قِبَل أي سُلطة لملئها بما يُناسب أغراضها ومراميها الضيّقة ، وليس بما يعود بالنفع على الأُمّة . الأمر الذي سيحصل بالفعل على يدَي معاوية وعبد الملك بن مروان .

اهتمّ الإمام ، على الرغم من همومه الثّقال في الكوفة ، بأن يؤسّس لعملٍ منهجيّ ، تدلّ أسماءُ ما صدر عن أربابه من تصانيف على أصالته وأسبقيّته . ولولا أنّ هذا المشروع انقطع بفاجعة الشهادة المفاجئة للإمام ، لكان أهلاً لأن يكون الرّافعة الأُولى لعملٍ تأصيليّ متطوّر ، سيكون هو الذي يستدرك ما يمكن استدراكه من أخطاء السياسة ، وبذلك كان سيدخل في إشكاليّات الكتاب . ولم يكن علينا أن ننتظر زُهاء قرن من الزمان ، حيث الإمام الصادق (ع) سيرعى ويُوجّه ظهور قمّ حاضرةً علميّة ، لتحمل المشعل وتُغذّ به السير إلى الأمام ، كما

لا يزال وسيبقى وستبقى إن شاء الله .

ستكون الإشكاليّات الأساسيّة أمام البحث والباحث في هذا الباب الأوّل : ماذا فعلت قُم ، أو ماذا كان دورها في إطلاق العمل النهضوي الذي قاده ورعاه الإمام الصادق (ع) ؟ أين خَطَتْ إلى الأمام باتجاه نشأة الفقه ، ثم ما الذي مكث في الأرض من إنجازاتها ؟ ثم كيف وأين انتشر حضورُها الفكري في الفضاء المُحيط بها ، وكيف انتهى وانتهت ؟ ثم ما هي الإنجازات الباقية من هذه الحركة إجمالاً ؟

من المعلوم لدى القارئِ العارف اللبيب أنّ كلّ هذه التساؤلات / الإشكاليّات غير مسبوقة. أعني أنّها لم تُطرَح في سُوق الفكر مقدمة لمعالجتها . وأتذكّر أنني وقفتُ عليها قبل بضع سنين في كتابي (رجال الأشعريين من المحدّثين وأصحاب الأئمة) ، ووعدت القارئ بالعودة إليها . وإنّني أرجو أن أكون قد وفيت له بهذا الكتاب بما كنت قد وعدته به ، وإن أتى الآن تحت عنوانٍ مختلف .

الشكر لله سبحانه على ما وفّق وأعان في هذا البحث . وأسأله سبحانه أن يُتابع نعمته عليّ فيما بقي منه .

والحمد لله رب العالمين .

بعلبك : ليلة القدر ليلة الجمعة 23 رمضان 1436هـ

الموافق 9 تموز 2015 م

الفصل الأوّل

مُقدّماتٌ منهجيّة

1 ـ كلامٌ على المُصطَلَحات :
الشّريعةُ ، السُّنّة ، الحديث ، الفقه

(تمهيد)

علينا في مُقتبَل البحث أن نضعَ الحُدودَ الدّقيقةَ لهذه الكلمات / المُصطلحات الأربعة . كي لا تختلطَ الأُمورُ علينا ، مثلما نراها أحياناً ، وما نزال نراها كثيراً في الاستعمال الجاري حتى بين عامّة أهل العلم من مختلف المذاهب .

ومن المعلوم أنّ وضْعَ الحدود الدّقيقة للمُصطَلَح ، هو شرطٌ أساسيٌّ في وَحدة اللغة السّارية في البحث من الكاتب باتجاه القارئ . بدونِه قد يختلطُ الأمرُ على القارئ ، وقد يضيعُ بعضُ المقصودُ والغرض من الكاتب . خصوصاً وأنّ بعض هاتيك الكلمات / المُصطلَحات كانت في الماضي موضوعاً لعملٍ سياسيٍّ أو لاستعمالٍ عشوائيّ غالِبٍ ، أخرجها عن دلالتِها الأصليّة ، لحساب دلالةٍ ارتجاليّةٍ مُبرمَجَة ، بحيث تقود إلى مَرامٍ لا علاقة لها موضوعيّاً بما هي له . وبذلك فقدت اليوم دلالتها الأصليّة . وباتت تفتقرُ افتقاراً شديداً إلى الدّقّة والضّبط . واستمرّ ذلك من بعدُ بقوّة الاستمرار ليس غير . وهذا التعليل للاستمرار هو من باب حُسْن الظّنّ فقط . وإلا فإنّ بعضَ تلك الاستعمالات العشوائيّة ، أخُصُّ منها استعمالَ كلمتَي السُّنّة والحديث بمعنىً ، أمرٌ واضحُ الفساد معلومُ المنشأ عند العارفين ، وأنّه كان تعميةً مقصودة . وسنقِفُ على فذلكة هذا الحكم بعد قليل .

بعضُ التّحديدات الآتية قد تكون موضعَ نقاش . بيد أنّ ما يُهوّنُ من أمرِه وأمرِها ، أنّ ما سنقولُهُ عليها هو بيانٌ لِما نقصده نحن من كلّ مُصطلَحٍ منها ، استناداً إلى اعتباراتٍ قائمةٍ في موضوعِها . وعلى كلّ حال ، فإنّه لا مُشاحّةَ في الاصطلاح .

الأمرُ الجامِعُ بين هذه الأربعة المُصطلَحات ، أنّها جميعها بشروطِها أحكامٌ في حقّ المُكلّف ، أو منشأٌ لأحكامٍ بعملِ الفقيه عليها ، وُجُوباً وحُرمةً ، أمراً ونهياً وإرشاداً . فهي من هذه الجهة سواءٌ ما من فرق عمليّاً بينها بالنسبة للمُكلّف . وإنّما تتفاوتُ في الطريق المُوصِل إليها . فشتّان ما بين طريق العمل بالشريعة والسُّنّة بوصفها يقينيّة ، وبين طريق العمل بالفقه والحديث بوصفها ظنّيّة . وسيأتي بيانُ ذلك إن شاء الله .

---

(1) " الشّريعة "

(1)

هي الأحكام المُنزلَـةُ في كتاب الله تعالى على خاتم أنبيائـه صلوات الله عليه وآله. وهي تتّصِفُ بأنّها مُطلَقةٌ ليست تتغيّرُ ولا تتبدّلُ إلا بتبدُّلٍ ينالُ موضوعَها المنصوص عليه أو المعلوم . إذ ذاك قد يتغيّر الحُكم لحاقاً بتبدُّل الموضوع .

من أمثلة تغيُّر الحكم بتغيُّر الموضوع في الشريعة : قيّوميّة الرجال على النساء في الأُسرة . المنصوص عليها في قوله تعالى : " الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضَهم على بعضٍ وبما أنفقوا من أموالِهم . . . . . " الآية (النساء / 33) .

فإذا نحن تقبّلنا أنّ تعليل القيّوميّة مُركّبٌ على نحو الكُلّي من عُنصريَن اثنين . أي أنّه بالتالي فإنّ القيّوميّة تسقط بسقوط أحد عُنصريّ التعليل على الأقلّ . بالإضافة إلى تقبُّل فكرة أنّ التفضيل هنا عَرَضيّ اجتماعيّ ، وليس ذاتيّاً من خِلقة الرجل وخِلقة المرأة . ثم أنّها مَشروطَةٌ بتفرّد الرجل دون المرأة بالإنفاق على الأُسرة ، ــ إذا نحن تقبّلنا كلّ ذلك أو بعضَه ، فإن قيّوميّة الرجل على المرأة قد تصبح محلّ بحثٍ ونظر في حال دخول الزوجة ميدان العمل والانتاج ، ومشاركتِها الرجل في حَمْل أعباء الأُسرة ، كما هو الاتجاه الغالب اليومَ على الكثير من مُجتمعاتِنا .

ثم أنّ الله تعالى نسَبَ التشريع إلى نفسه حَصْراً " شـرع لكم من الدين . . . . " (الأنبياء / 13) ، " لكُلٍّ جعلنا منكم شرعةً . . . " (المائدة / 51) . ونسبها إلى غيرهِ في معرض الإنكار والذّمّ " أم لهم شُركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله . . ." (الأنبياء / 21).

فهذا وذاك في معنى وقوّة التصريح بأنّ التشريع والشريعة هما لـه ومنه تبارك وتعالى حصْراً .

(2)

نخلُصُ من هذا التحليل إلى نتيجتيَن نراهما هامّتيَن :

ـ الأُولى : أنّ إطلاق اسم أو صفة (شريعة إسلاميّة) على كلّ ما في كُتُب الأحكام عندنا هو إطلاقٌ يفتقر افتقاراً شديداً إلى الدِّقّة . ضرورةَ أنّ الشريعة هي حَصْراً النصُّ الإلهيُّ المَقطوع الصُّدور على الأقلّ عن الشّارع عزّوجلّ . بينما أكثرُ ما في هاتيك الكُتُب هي اجتهادٌ بشريّ . نعملُ بمقتضاه ونمتثل له ، ونقول أنّه مُنجّزٌ للأحكام في حقّنا ، ومُعذِّرٌ في حال مُخالفته للحكم الواقعيّ ، نعم ، ولكنّنا مع ذلك نقولُ ايضاً أنّه يفتقرُ إلى صفة القَطعيّة . كما أنّه قد يتبدّل بتبدُّل نظر أو منظور المُجتهدِ نفسِه أو غيرِه .

ـ الثانية : أنّ التشريع القرآنيّ إلهيّ عابِرٌ للحاضر، أي وقت التنزيل ، ناظرٌ أيضاً إلى المُستقبل ، وما قد يحمله من صِيَغٍ وبُنى اجتماعيّة ، مختلفة عن تلك التي كانت السّائدة في زمان التنزيل . ذلك ما نقرأه في تعليق حُكمه على مواصفاتٍ اجتماعيّةٍ قائمةٍ بالفعل ، وما في ذلك من دلالةٍ على مُستوى المفهوم الكامن في نصّ آية القيّوميّة . بما يُعطي الحكم ضمناً صفة المُتغيّر ، ويجعله مَرِناً قابلاً لاستعياب غيرَ بُنيةٍ وصيغةٍ اجتماعيّة .

---

(2) "السُّنّة"

(1)

وهي حَصْراً في الاستعمال الرّساليّ ، أي على لسان النبي (ص) ولسان صحبه الأوّلين : ما أعلنه النبي (ص) على المسلمين إعلاناً عامّاً مقصوداً ، وما عَمِل بـه عامّةُ المسلمين إبّان حياته بأمرِهِ . مُقابِلُهُ البدعة .

من أمثلتها عـدد فرائض الصلاة اليوميّة وركعات كلٍّ منها ، وأجزاء الأذان ، وحِلّيّة زواج المُتعة ، وولاية علي (ع) من بعده على المسلمين . إلى غير ذلك ، وهو كثير.

الدليل على أنّ ذلك هو حصْراً معنى السُّنّة قولُ الرسول (ص) في حجّة الوداع : " **إذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله عزّ وجلّ وسُنّتي** "[1] . وقوله : "**عليكم بالسُّنّة ، فعملٌ قليلٌ في السُّنّة خيرٌ من عملٍ كثيرٍ في البدعة**" [2] . وقوله : " **مَن تمسّك بسُنّتي في اختلاف أُمتي كان له أجر مائة شهيد** " [2] . وقولُ علي (ع) مُخاطباً ابن عباس ، وقد بعثه إلى النّهروان لمُجادلة المُحكّمَة : " **لاتخاصمهم بالقرآن ، فإنّ القرآن حمّالٌ ذوو وجوه . ولكن حاججهم بالسُّنّة فإنّهم لن يجدوا عنها مَحيصا**[3] ". وجاء في الأثر أنّ الرسول (ص) سأل وفداً أتاه في "المدينة" من عبد القيس ، من جملة الوُفود التي تتالت وُروداً فيما يُعرف بـ عام

---

1 ـ مطهري : الإسلام ومتطلّبات العصر / 108 ، عن الطبرسي .

2 ـ بحار الأنوار : 2 / 261 .

3 ـ ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ط. القاهرة 1387هـ/1967م:72/18 . وما من شكٍ في أنّ الإمام كان يُريد ما قاله النبي (ص) يوم الغدير في حقّ الإمام (ع) و: "عليٌّ مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار" ومثلهما. وهما ممّا ينطبق عليه تعريفنا للسُّنّة .

الوُفود:" **كيف رأيتم كرامةَ إخوانكم لكم وضيافتَهم إيّاكم ؟** " فقالوا:"**خير إخوان ، ألانوا فُرُشَنا ، وأطابوا مَطعمنا ، وباتوا وأصبحوا يعلّموننا كتاب ربّنا وسُنّة نبيّنا** [1] " . إلى غير ذلك وهو كثير .

وممّا هو في الغاية من الوضوح ، لمَن يُحسن التمعُّن في هذه النصوص المُتضافِرة ، أنّ المقصود بـ " السُّنّة " فيها ليس الإخبار بما سمعه من النبي (ص) أو رآه الشخص فأكثر قليلاً ، بل ماهو معلومٌ عند الكافّة من المسلمين، ومَعمولٌ به عند عامّتّهم منذ زمن البعثة ، ممّا هو ليس موضع خلافٍ أو اختلافٍ بينهم من حيث وُروده على الأقلّ .

ويظهر من كلامٍ للشيخ المفيد رضوان الله عليه أنّ هذا المعنى للسُّنّة كان هو الحاضر في ذهنه . وذلك حيث قال : " **إعلم أنّ أُصول الأحكام الشرعيّة ثلاثة أشياء : كتاب الله سبحانه ، وسُنّة نبيّه ، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده**[2]". حيث نراه يُميّزُ بوضوح بين ما هو مَسنونٌ عن النبي ، فيخصّه باسم الـ " سُنّة " ، وبين ما هو مأثورٌ عن الأئمة : " أقوال ". ولو انّ مقصودَه كان صِرْف الأقوال في الحاليَن عند الكُلّ لَما ميّز على هذا النحو. ممّا أصبح جميعُه فيما بعد عند جميعنا " سُنّة " .

ومن المعلوم أنّ كلمة السُّنّة في أصل اللغة ، أي قبل تطوّرها ألسُنيّاً في سياق العمل الإعدادي النّبوي ، وحاجتِه إلى لغةٍ تُغطي كافة احتياجاته ، كـــان

---

1 ـ مُسند أحمد : 4 / 206 . والمقصود بـ "السُّنّة" هنا : العبادات . قارن اسم كتاب الصحابي الجليل أبي رافع القبطي (السُنن والأحكام والقضايا) (رجال النجاشي ، الترجمة الأُولى) .

2 ـ وذلك في كتاب أُصوله المفقود ولم يصِلنا إلا مُختصرُه . انظر: (نظرات في تراث الشيخ المفيد) للسيّد الجلالي / 193 . نقلناه عن (تدوين الحديث) للدكتور مهدوي راد ، ط. بيروت 1427 هـ/ 2006 م / 27 ـ 28 .

يعني الطريق المَسلوكَة ، أو الطريقة المألوفة المعلومَة . أي الحالة التي ينتقلُ فيها سُلوكٌ بشريٌّ بعينه من من حالة فرديّة تخضع للاختيار الشخصي ، إلى حالةٍ سائدة أو على الأقلّ غالبة ، يكون ما يختلفُ عنها خروجاً على ما هو محمود ومقبول لدى الجماعة . وإلى افتعال هذا الانتقال ألمحَ الحديث المعروف " **مَن سنّ سُـنّةً حسنةً فلـه أجرُها واجرُ مَن عمل بها إلى يوم القيامـة** " .

(2)

ثم كان من التطوّر الألسُني لـ "**السُنة**"، أن غدت أيضاً في مُقابل الفَرْض الواجب ، مع الاحتفاظ بمكانِها السّابق في مُقابل البدعة . ومن ذلك ما عن الإمـام الصادق (ع) ، جواباً لمَن سـأله عن حُكم المضمضة والاسـتنشاق فـي أجزاء الوضوء ، فقال في الجواب : " **هما من السُـنّة . فإن نسيتهما لم يكُن عليك إعادة** [1]". وهذا تشقيقٌ على المعنى الأصلي الجامع ، أي على الطريقة المعلومَـة المعمول بها ، حيث تكون مرّةً سُـنّةً في فريضة ، وتكون أُخرى سُـنّةً في غير فريضـة ، فتأخذان حُكمَها على كلّ حال . ولكنهما في الحالين سواء من حيث أنّهما سُنّةٌ معمولٌ بها .

(3)

ومن المعلوم أنّ هـذا الباب من أبواب العلم بالدين ، أي ما هو تحت عنوان المأثور عن النبي (ص) إجمالاً ، سُنّةً وحديثاً ، كان موضوعاً لعملٍ رمى في أوّل أطواره إلى حجبه والحؤول دون انتشاره ، خصوصاً بين الأجيال اللاحقة التي لم تشهد زمن النُّبوّة وتستوعب مفاهيمها ومُعطياتِها . ثم كان من بعدُ موضوعاً لعملٍ معاكسٍ ، رمى إلى إغراق العقل والوُجدان العام بمجموعةٍ من المفاهيم والولاءات الخادمة لمشروعٍ سُلطوي مُهيمن .

---

1 ــ الحرّ العاملي : وسائل الشيعة ، ط. بيروت 1391 هـ : 1 / 430 .

في زمن الخلفاء الثلاثة الأُوَل فُرض بقوّة السُلطة منعُ تدوين وتداول تلك المأثورات . إمّا تحت شعار" **بيننا وبينكم كتاب الله ، فاستحلّوا حلالَه وحرّموا حرامَه** " [1]. أو " **إنّي والله لا أُلبِس كتابَ الله بشيءٍ أبدا** " [2]. إلى غير ذلك من الذّرائع . ممّا ينتهي إلى أُطروحة تجهيل " السُنّة " الحقيقيّة تحت شعار الخشية من ترْك القرآن والاشتغال بغيره ، أو من اختلاط الحديث بالقرآن .

ولقد كان ذلك التدبير، وما قيل في تسويغه من مُختلف الذّرائع، موضعَ نقدٍ دقيقٍ من غير باحث ومصنّف . تناول التدبير وجَدّيّته ، وتناول الذّرائع وصحّتها. وذلك بالنظر إلى أنّها هل هي تُوصِلُ حقاً إلى المقصود المُعلَن ، وبالنظر أيضاً إلى أنّها هل كانت حقاً الدافع والحافز إليه ، أم أنّ وراءَها غرضٌ آخر خفيّ[3]. هو القطع والفصل بين المسلمين وبين ما تركهم عليه رسولُ الله (ص) عليه . وفي رأسه ثُنائيّة الثّقَلَين : الكتاب والعترة ، بوصفهما مصدران حصريّان للقسط على المستوى السياسي والاجتماعي ، ومصدران للحقّ والحقيقة على مستوى مصدر المعرفة . ومن المعلوم أنّ هذه الحصريّة تتعارض كُليّاً مع ما انتهت إليه الأُمور ، سواءٌ على المستوى السياسي أم على مستوى مصدر الحقّ والحقيقة .

(4)

ودارت الأيام ، ومع دورانّها تبدّلت المقاصد والغايات . ولم تعُدْ مُقتصرة على صِرْف القَطع والفصل بين المسلمين وبين ما تركهم عليه نبيّهم (ص).

---

1 ـ الذهبي : تذكرة الحُفّاظ ، ط. بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، مُصوّرة عن طبعة وزارة معارف الحكومة الهنديّة : 1 / 1 .

2 ـ الخطيب البغدادي : تقييد العلم ، ط. دمشق باعتناء يوسف العشّ 1949 م / 49 .

3 ـ انظر ، مثلاً ، علي الشهرستاني : منع تدوين الحديث ، ط. بيروت 1418هـ/15 وما بعدها . حيث انتهى إلى نتيجةٍ مَفادها ما ذكرناه في الجملة الأخيرة في المتن أعلاه .

بعد أن صار ذلك أمراً واقعاً ومُكتسَباً محَقّقاً ، بقيام سُلطةٍ سياسيّةٍ استعادت بها قريشُ ما فقدته بالإسلام ، بل وأكثر بما لا يُقاس . وجدّت أجيالٌ لم تُعايش فترة النبوّة ، ولم تستوعب معطياتها . وباتت السُّلطة تعملُ الآن على تثبيت مُكتسباتها نهائيّاً ، عن طريق انتزاع الحُكم كمفهوم وكمصدر وكموضع للمراقبة والمُحاسبة من الناس وإرادتهم وحقوقهم ، وإيكالِ كل ذلك ـ وباللدهاء ــ إلى الله تعالى وإرادتِه وحسابِه .

ذلك هو المشروع الذي وضع له الخِطّة ونفّذه ببراعةٍ مُذهلة معاوية بن أبي سفيان .

ممّا لا ريب فيه أنّ معاوية لم يكُن له أن يُنجز هذا الإسلام البديل ، أو بالأحرى المُضادّ ، لو لم يُفرَد بحُكم المنطقة الشّاميّة مدّة عقدين من الزمان أو تزيد قليلاً . كان أثناءها ملكاً حقيقياً بكل ما للكلمة من معنى . ينفردُ بحُكمها ، وينفردُ بتعيين كافة أجهزتها السياسيّة والأمنيّة والقضائيّة ، وينفردُ بالتصرُّف بعوائدها الماليّة دونما رقيبٍ أو حسيب ، خلافاً لكل وُلاة المناطق .

في هذا السبيل أنشأ جهازاً دَعْويّاً كبيراً . أوكل إليه إعادة تشكيل عقل ووُجدان الناس على أوسع نطاق ، بما يتناسب مع مقاصده وغاياته . ولِيَ فريقٌ منه ، يرأسُهُ أبو هُريرة الدُّوسي ، وضْعَ الأقوال على لسان رسول الله (ص) . ووليَ فريقٌ آخرُ نشْرَها على الكافّة في المساجد والجوامع . هؤلاء هم مَن يُسمّون في مصادر الفترة : القُصّاص ، الذين استحدثهم ، وكانت وظيفتهم تحديث المُصلّين عقيب كل فريضة بما لُقّنوا . ودائماً تحت عنوان : "قال رسول الله" . "قال رسول الله" .

بهذه الوسيلة نشر فكراً وظيفته الوحيدة قمع الناس قمْعاً داخليّاً ذاتيّاً . بمعنى أنّه يبنى موانع دينيّة أو أخلاقيّة ، تحولُ دون اعتراض الناس على الحاكم الفعلي ، مهما أنزل بهم من صنوف الظلم ، أو ارتكب من المعاصي .

من ذلك القول بأنّ الله تعالى هو الفاعل الحقيقي وأنّه هو وحدَه المُريد . أي بالنتيجة أنّ كلّ أفعال الإنسان إنما تجري بإرادته وفعله تعالى . وعليه فعندما يرفض إنسانٌ الخضوع لحاكمٍ أيّاً كان ، أو يعترضُ على سلوكه ، يكون فعله بمعنى الإعتراض على الله وإرادتِه .

ومن ذلك فكرتا التوكُّل والصبر، الأصيلتان في الفكر والأخلاق القرآنيّة ، بما لا يتنافى مع لُزوم السّعي البشري إلى الإصلاح والعمل . ولكنّهما في النحو الذي نشره معاوية ، بدهاءٍ ما بعده دهاء ، يرمي إلى تعطيل وإزاحة السّعي البشري السياسيّ والاجتماعيّ ، وإغراء الناس بالقعود في المُلمّات وحيث يجِب العمل . وانتظار الفرَج والفعل من عند الله تعالى وحده . إلى مفهوم شَقّ عصا المسلمين ، والخُروج على الجماعة ، وعدالة الصحابة أجمعين . ممّا يخرجُ بسْطُ الكلام عليه عن غرضنا الآن .

من الواضح أنّ ذلك النّظام الفكري ــ الأخلاقي يضعُ في خدمة الحاكم الفعلي أداتيَن قمعيّتيَن :

ــ أداة قمعٍ ذاتيّ : الفاعل الحقيقي هو الله ، التوكّل ، الصبر .

ــ أداة قمعٍ عِقابيّ : شقّ عصا المسلمين ، الخُروج على الجماعة .

كما أنّ من الواضح أيضاً ، أنّ الغرضَ الأساس منه ليس إلا إطلاق يد الحاكم الفعليّ في فعْل ما يشاء كيف يشاء ، وهو في مأمَنٍ مَقبول من الاعتراض أو الانتقاض عليه .

(5)

نخلصُ من هذا السّرد إلى القول ، أنّ معاوية والعاملين له بثّوا كلَّ تلك الأفكارتحت العنوان الذي لا يسَع مُسلماً من حيث المبدأ ردّه :" قال رسولُ الله ". وفي هذا النّطاق جرى تحويل كلمة " **سُنّة** " عن معناها الأصيل ، الذي بدأنا ببيانه هذا الفصل ، ليشمل كل ماهو تحت عنوان " قال رسول الله " . ابتغاء

الاستفادة من قُـوّة كلمة " **السُـنّـة** " ، التي كانـت ماتزالُ مُحتفظةً بمعناها الأصيل . ثم رأيناه يُتابع توظيف الكلمة نفسِها ، بأن اجتـرح لمَن يراهـم على خِطته ونهجه اســم " **أهل السُّنّة** " ، أي الـذين تقبّلوها وعملـوا بمُقتضاها . وفي المُقابل " **الرّافضة**" ، أي الذين أبوا ورفضوا ذلك بزعمه . وما تزال هذه الكلمات حيث وضعها ، إلى جانب غيرها من القاموس الواسع الذي دبّجه ، ممّا أشرنا إلى بعضِه أعلاه .

---

(3) الحديـث

(1)

ومن معانيه في أصل اللغة ما يحكيه أو ينقله القائل عن غيره ، أو حتى من نفسه . ومن هذا الأخير قوله تعالى " وإذ أسَرَّ النبيُّ إلى بعضِ أزواجِهِ حديثاً " (التحريم/3). بالإضافة إلى معنىً آخَر هو الحديث في مُقابل القديم .

والظاهر أن منشأ الكلمة في اللغة الاصطلاحيّة هو من قول الحاكي في مُقتبَل كلامه : " حدّثني " ، ثم يسوقُ سنده إلى مصدره الأوّل . فإذا صحّ ذلك دلّ على أنّ استعمال كلمة " سُـنّة " ، بمعنى المأثور عن النبي (ص) ، أسبق استعمالاً من كلمة " حديث " في المعنى نفسه . ذلك لأنّ الذين كانوا يتداولون تلك المأثورات على نطاقٍ واسعٍ في دمشق ، حيث حصل الاهتمام البالغ بها لأوّل مرّة ، كانوا يسوقونها بوصفها " سُنّة " تحت عنوان " قال رسول الله " مُباشرةً كما عرفنا . ولم يكونوا يُصدّرونها بإيراد السّند وفي مطلعه " حدّثني " لتُولِّـدَ " الحديث " . واستمرّ العمل على ذلك إلى أن استقدم عبد الملك بن مروان (65 ــ 86 هـ / 684 ـ 705 م) شهابَ الدين الزُهري إلى دمشـق ، في حُدود السنة 82 هـ / 701 م . حيث خاطب مَن سمعهم يقولون:" **قال رسول الله . قال رسول الله** " فقال : " **يا أهـل الشـام ، ما لي لا أرى أحاديثكم ليـس لها أزمّـةٌ ولا خُطُم ! [** أي ليس لها أسناد **] . فتمسّك أصحابُنا بالأسانيد من يومئذٍ** " [1].

---

1 ـ الذهبي : سير أعلام النبلاء ، ط. بيروت ، دار الفكر : 5 / 734 .

هذا مع ضرورة ملاحظة أنّ الزُهري يُمثّل مدرسة الحديث في " المدينة " ، حيث أخذ الاهتمام بالحديث وتداوله منحىً مختلفاً تماماً في مقاصده وتقاليده عنه في دمشق . ومن هنا رأيناه يورد في خطابه كلمة " أحاديثكم " .

ومن هنا يمكن القول أنّ كلمة " سُنّة " دمشقيّة ، وكلمة " حديث " مدنيّة . وليس هذا الفارق إلا أحد الفُروق الكثيرة بين صحيحي البخاري ومسلم ، اللذين تغلبُ عليهما الصفة الدمشقيّة ، عن صحيح أحمد وموطأ مالك ، اللذين تغلب عليهما الصفة المدنيّة .

وقد يُقال في " الحديث " أيضاً الخبر والأثر . وللمُصنّفين على هاتين الكلمتيَن ، والفرق بينهما وبين " الحديث " أو عدمه ، كلامٌ طويل ، ذهبوا فيه مذاهب شتّى . عرَضَه عرْضاً جيّداً مُستوعِباً صديقُنا الشيخ مهدوي راد في كتابه (تدوين الحديث)[1]. بيد أننا لانرى الآن في هذا العرْض ، على جودته ، فائدةً لبحثنا ، ولذلك نكتفي منه الآن بهذه الإشارة . ولمَن يهمّه تفصيل الكلام عليه العودة إلى الكتاب .

(2)

لكنّ ما ينبغي الوقوف عليه وقفةً متأنّية ، هو مفهوم " الحديث " عند المُسلمين بعد نبيّهم (ص) .

ذلك أنّهم يُجمعون على أنّ كلّ ما أتاهم عن النبي من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير، بطريقٍ يرونه صحيحاً ، ينطوي على حُكم بحسب منطوقِه أو مؤدّاه . لكنّ المُشكلة الكبرى جدّت بعد وبسبب انفصال المسلمين عن مصدر القيادة والتبليغ لهم بوفاة نبيّهم .

والحقيقة أنّ الشيعة من جانبهم لم يكونوا يرون في هذا الانفصال أيَّ مشكلةٍ من حيث المبدأ . لأن النبي (ص) كان قد أعدّ لهذا الاستحقاق عُدّتَه في سُنّته المُعلَنَة مِراراً وتكراراً . أبرزُها ما أعلنه إعلاناً عامّاً مقصوداً مُدبّراً ، بحيث يصِلُ علمُه إلى كلّ مسلم بالمُباشرة أو بالواسطة. وذلك يوم الغدير، حيث أعلن أنّ للإمام علي (ع) من بعده مثل ما لهُ الآن من ولاية ، " **مَن كُنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه** " .

والحقيقةُ أيضاً أنّ إعلان يوم الغدير هو تأكيدٌ لمواقف سابقةٍ جمّة ، لا تقِلُّ عنه في معناها ومؤدّاها ، وإن تكُنْ أدنى في شُهودِها . أخُصُّ بالذّكر منها

---

1 ـ ط. بيروت 1427هـ / 2006 م / 10 وما بعدها .

الحديث / السُّنّة " **إنّي تاركٌ فيكم الثّقَلين : كتابَ الله وعترتي أهلَ بيتي . ما إنْ تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبدا** " . الذي يعني بمنطوقِه أنّ العِترة أهل البيت (ع) هم عِدلُ الكتاب ، وفي مثل ثقلِه في ميزان العمل . كما يعني بمفهومه أنّ الانحراف عنهما إلى غيرهما سيؤدّي حتماً إلى الضلال . وعلى هذا وذاك بنى الشيعةُ تعريفاً على شيءٍ من الاختلاف للحديث يقول : " **الحديث كلامٌ يحكي قولَ المعصوم أو فعله أو تقريره** " [1] . ومن الغني عن البيان أنّ " **المعصوم** " تعني ما يشمل النبي (ص) والعترة أهل البيت (ع) ، وأنّ هذا التعريف هو المعمول به عندهم .

(3)

أمّا عند غير الشيعة فقد أخذ علاج المُشكلة نفسها منحىً مختلفاً . وقد وقفنا قبل قليل على العوامل السياسيّة التي ساقت باتجاهيَن مُتضادّيَن من المأثور عن النبي (ص) . ونُضيفُ الآن على ما قُلناه هناك ، أنّ السّعي انتهى إلى فكرةِ عَدالة الصّحابة أجمعين ، تصحيحاً لكل ما يأتي عنهم . وبذلك أُغلقَت الهُوّة التي كانت فاغرةً دون المصدر، أي دون الطريق إلى مَقولَة " قال رسول الله " . والظاهر أنّ هذه الفكرة استُولِدَت في وقتٍ مُتأخّر ، مُضادّةً لمفهوم العترة أهل البيت في حديث الثّقَلَين ، وإعلاءً لمفهوم " الصّحابَة " . لأنّنا نعرف أنّ هذا المفهوم ـ أولاً ـ من جُملة القاموس / اللغة التي وضعها معاوية في سياق وخدمة مشروعه ، وثانياً لأنّ الاهتمام بإيراد السّند إنّما حصل بمُبادرةٍ من الزُّهري في زمان عبد الملك بن مروان كما بيّنّا قبل قليل .

---

1 ـ بهاء الدين العاملي : الوجيزة في الدراية ، ط. إيران على الحجر ، لات. / 2 .

(4) الفقه

(1)

وهو في أصل اللغة الفَهْم . ومنه في القرآن كثير بالمعنى نفسه. ولكنّ مورداً واحداً ، من موارده الواحدة والعشرين في القرآن ، كان من حظّه أن جعل من الكلمة شِعاراً لرأس العلوم في الإسلام : الفقه . وذلك في قوله تعالى : " وما كان للمؤمنين لينفروا كافّةً فلولا نفرَ من كلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقّهوا في الدين وليُنذروا قومَهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون " (التوبة / 122) .

فلنُلاحظ أولاً أنّ كلمة" الفقه " ، بوصفها ممّا أدخله الإسلام في اللغة الدّارِجَة بين المؤمنين ، مثلها في هذا مثل: وُضوء ، صلاة ، صيام . . . الخ. ، ـ هذه الكلمة تنطوي حسب الآية على أمرين أو درجتَين اثنتيَن :

ـ الأوّل : المادّة التي ينبغي لحامليها أن يُبلّغوها " قومَهم " ، والتي عبّر عنها نصُّ الآية بـ " الدين " . أي أنّها مادّةٌ مُحدّدةٌ لحامليها سِبقا وسلفاً . منها ماهو ضَبْط تلاوة الكتاب ، ومنها ماهو أحكام أخلاقيّة أو عباديّة أو حُقوقيّة .

ـ الثاني : أن الذي سيُبلّغ هذه المادّة ينبغي أن يكون قد خضع لإعدادٍ مُسبَقٍ " يتفقّهوا "، بحيث يصِلُ به الإعدادُ إلى حالة " الفقه " : الفهم . هذه هي دلالة الآية على مُستوى المَنطوق . أمّا على مُستوى المفهوم ، فهي تقولُ ضمناً أنّ مَن لم يخضع لهذا الإعداد ، ولم يصِلْ إلى درجة التفقُّه ، فليس له أن يتلبّس هذه الصفة ويؤدّي هذا العمل .

بهذا البيان الحَدّي الحازم وضعَ القرآنُ ما يجب اعتباره الشّرط الأساس في نشْر "الدين" بين المؤمنين . ممّا كان موضوعاً لتطوّرٍ مُعقّدٍ ، ظلّ عالقاً لمدّة قرون ، إلى أن وصل إلى "الفقه" و "الفقيه" كما نتداولهما اليوم مفهوماً وكلمة .

والحقيقةُ أنّ حكاية هذا التطوّر عند أصحابنا الإماميّة هو موضوع الكتاب كلّه . ومن هنا فليست بُغيتنا الآن ، إلا ما يتعلّق بمسار الكلمة ألسُنيّاً وهي تتطوّر ، وبيان معناها كما انتهت إليه اليوم .

وعليـه نقول :

من الواضح أن المعنى العملي لـ " الفقه " / الفهم في زمان التنزيل ، لم يكُن إلا استيعاب ما قد يتلقّاه المُتفقّه من النبي (ص) مباشرةً ، أو ممّن قد يكون موضع ثقته من المُحيطين بـه . والحقيقة أنّني بعد البحث ، لم أقع على ما يُنير آليّةَ التفقُّه ، إنْ يكُن ثمة آليّة مُحـدّدة ، في تلك الفترة المُبَكّرة من تاريخنا الثقافي . ولكنّنا لا نراها تخرج على أحد ذينك السّبيليَن .

(2)

بوفاةِ النبي (ص) انفصل المسلمون عن مصدرٍ أساسيٍ للتفقّه . والحالةُ السياسيّة التي جدّت من بعده فاقمت كثيراً من تأثير هـذا الانفصال . وبهذا وذاك انساقت الأُمور باتجاهٍ لم يخـلُ من فوضى الآراء . حاولَ المُنظّرون فيما بعـد تسويغها بالقول أنّ(الصّحابة)هم جميعاً مجتهدون بالفعل أو بالقوّة [1] . أي أنّهم فيما يأتون ليسوا نَقَلَة بل هم مُفتون . ولكنّنا نلاحظ أنّ هذا النّمط من (الاجتهاد) لم يكُن مُستنداً إلى قواعد مُقرّرة ، بل كان مُفتقراً إلى الحدّ الأدنى منها ، ممّا يجعله أقرب إلى الأهواء والرأي المُرتجَل. خصوصاً في ظلّ طُول فترة المنع من تداول المأثور عن رسول الله (ص) . وخصوصاً أيضاً أنّ جَمْعهم كان قريب العهد بالإسلام ورسـومه . أي أنه بالتالي لا يمكن القول بأن القوم قد هجروا كلّ ما شبّوا عليه ، كما لايمكن نفي التأثّر بما رسـخ في أنفسهم من قبل . والحقيقة أنّ المُتمعّن البصير ببعض (اجتهادات) تلك الفترة ، ليرى فيها تأثير الرواسب الجاهليّة واضحاً جليّاً. وذلك على كلّ حال من طبيعة البشر.

في هذا النطاق لم يكُن شيعةُ الأئمة (ع) أفضلَ حالاً بكثير . فعلى أنهـم كانـوا مُتميّزين في ولائهم ، ومـن ضمنه أنّ الأئمـة هـم الثِّقل الثانـي مـع

---

1 ــ انظر ـ مثلاً ـ : محمد بن الحسن الفاسي : الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، ط. المدينة 1396 هـ : 1 / 288 .

الكتاب ، ــ مع ذلك فإننا لم نرَهُم ، أو بالأحرى لم يُتَح لهم ، أن يُولوا الأمرَ ما يُفترَض من اهتمام بحسب ما لهم من صفة .

ولقد ظلّ الأمر على هذا المنوال ، إلى أن أتى الإمام الباقر ثم تلاه الصادق (ع) .

نقولُ ذلك حتى مع علمنا بالكثيرين من أصحاب الفُتيا الذين أخذوا عن الأئمة الأربعة علي والحسن والحسين وزين العابدين (ع) [1] . ولكنّنا أخذنا بعين الاعتبار فيما ذهبنا إليه ، أنّ التفقُّه غدا على يد الإمامين عملاً منهجيّاً مَقصوداً، له طُلاّبُه الدّائمون الكثيرون المُلازمون . ممّا بان أثرُه قويّاً في بيئتهم ومحيطهم، بحيث سجّله المَعنيّون برصْد مثل هذه المُتغيّرات ، ومن ذلك :

" **كان الشيعة قبل أبي جعفر** [أي الباقر(ع)] **لا يعرفون مناسكَ حجّهم وصلاتهم وحرامهم . حتى كان أبو جعفر ففتحَ لهم وبيّنَ لهم** " [2] .

في هذا الإطار من العمل المنهجي بدأ خطٌّ تطوّريّ : ابتداءً من العمل على الأحاديث بأسنادها ، كما تركها رُواتها الأوائل مجموعةً عشوائيّاً أي مثلما صدرتْ . إلى الأحاديث نفسها مُبوّبَةً بحسب موضوعاتها ، إلى نقدها بما يؤدّي إلى تصحيحها أو عدمه. إلى النصّ المُستَمّدّ من ألفاظها دون السّند . ليصِلَ أخيراً إلى النصّ الذي يصوغُه الفقيه ، بعد أن يكون قد استنبطه استنباطاً من مصادره ، وهو الفتوى أو الحكم . وهذا الاستنباط هو الذي استقرّ عليه معنى كلمة " فقه " كما هو اليوم . بعد أن تطوّرت الكلمة ألسُنيّاً ، بموازاة تطوّرها موضوعيّاً .

---

1 ـ أحصاهم عَدّاً شيخنا السُبحاني في كتابه تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره ، ط. بيروت 1419هـ/1999م / 135 ـ 40 .

2 ـ الكافي : 2 / 20 . ومثله باختلاف يسير في تفسير العيّاشي / 202 ـ 203 .

من هذا السّبر نعرف أن الـ : " فقه " ، كما آلَ إليه أمرُ العمل والكلمة ، هو نصٌّ بشـريّ ، خاضعٌ في صُدوره وثباته لتطوّر البحث الفقهي ، ولتغيّر بيئة الحكم ، وقد يتبدّل وفقاً لمَنظور الفقيه واجتهاده . أي أنّه ، بالنتيجة ، الوجه الآخَر للشريعة ، التي لا تتبدّل إلا بتبدُّلٍ ينال موضوعها .

---

2 ــ في معنى " المدرسة "
وفي آليّة نُشــوئـهـا

(1)

بُغيتنا فيما تحت هذا العنوان ، أن نُتابع من حيث النقطة التي انتهينا إليها في الفصل السابق .

نحن هناك قد وضعنا الحُدود الصحيحة فيما نرى للمُصطَلَح الدائر في اللغة الفقاهتيّة . وبذلك غدا من حقنا أن نأملَ أن نكون نحن والقارئ قد بتنا نحمل المعاني نفسها للمُفردات الدّائرة في الكتاب . بعد أن تحرّرنا ، كما نأمل أن نكون قد حرّرنا القارئ معنا ، من الالتباسات الهائلة والمُربكة السّائدة في لغة مكتبات التفسير والحديث والفقه .

أمّا فيما نحن مُقبلون عليه في كل أجزاء الكتاب ، من تحقيبٍ زمانيّ ــ مكانيّ للبحث الفقهي ، عَبْرَ تتبُّع ظهورات سلسلةٍ من مراكز البحث العاملة في الميـدان الفقاهتي ، (التي سنُسمّيها مدارس بالنظر لهُويّة كلٍّ منها الفكريّة الخاصة) ، في أنحاءٍ مختلفةٍ من إيران وما وراء النهر والعراق والشام ، ــ فإنّ ممّا سنرمي إليه هناك ، تبيان العلاقة بين المكان ــ الزمان وصفاته وصُروفِه ومُقتضياته ، حقوقيّةً واجتماعيّةً وسياسيّة ، وبين هذا المَعلَم أو ذاك من معالِم تطوّر البحث الفقهي . آخذين بعين الاعتبار أنّ هذا الحِراك الزماني ــ المكاني ترافق غالباً مع حِراكٍ داخلي بُنيوي ، نقرأه في قلب ومواصفات الناتج الفقهي ، من صفاته أنّه قـدّم البحثَ دائماً خطوةً إلى الأمام .

(2)

مُسوّغ هذا المَطلَب ، أنّ الفقيه المجتهد لا يعملُ في فراغ . ثم أنّه لا يتعامـلُ فقط مع عالَـمٍ من الكلمات الفنّيّة المَصوغَة بـدقّـةٍ مُتنـاهية . بل إنّـه

يتعاملُ أيضاً مع واقعٍ حيٍّ اجتماعي / عُمراني مُتحرّك . وظيفته (أعني الفقيه) أن يُرافق حِراكَ الواقع بما يُحقّق الغاية القُصوى من التشريع والهداية الرّبّانيّة

" لقد أرسلنا رُسُلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقومَ الناسُ بالقِسْط . . . . الآية " (الحديد / 25) [1].

نقول ذلك خصوصاً وأنّنا نحن القائلون بأنّ البُغية من التشريع هي جَلْب المصلحة ودَرْءِ المَفسَدة . وأن المصلحة والمفسَدة ، أو ما يُسمّى في اللغة الكلاميّة الحَسَن والقبيح ، قائمةٌ في موضوع التشريع قبلَ طُروءِ الحكم عليه . وليست في الحكم الشرعي بنفسه حَصْراً كما يذهبُ إليه غيرُنا ، بل في تحقيق جَلْب المصلحة ودرْءِ المفسدة الكامنيَن في موضوع الحكم .

وعلى كلّ حال ، فلنقُلْ أوّلُ ماذا نعني بـ " المدرسة " في عنوان هذا الفصل . وهنا نقول :

نعني بـ " المدرسة " : جَمْعٌ من أهل البحث والنّظر في موضوعٍ بعينه ، يعملون على منهجٍ مُتشابه في معالجة إشكاليّات بحثهم ، ويصِلون بالبحث أخيراً إلى نتائج بعينِها ، حتى وإن تكُن هذه النتيجة ثمرة وضعٍ حِواريّ تمثّل فيه أيضاً الآخَر المُخالِف لهم . وبذلك يكتسبون هُويّةً فكريّة خاصّةً بهم ، يُنتَزَع اسمُها إمّا من خصوصيّات منهجهم ، وإمّا من اسم البلد الذي صادف أن عاشوا

---

1 ـ مع ضرورة الإلفات إلى أن القسط في الآية لايعني العدل كما هو شائع ، وإن يكُن يتضمّنه . بل هو وظيفةٌ اجتماعيّة أسمى، تعني أن يقوم نظام العلاقات داخل المُجتمع على قاعدة التوازن بين الحقوق والواجبات . والكلمة،فيما يبدو، قادمة من (قسطاس) ، وهي ، فيما يُقال، يونانيّة الأصل. تعني: ميزان "وزِنوا بالقسطاس المستقيم" (الإسراء / 35 والشعراء/ 82).

لاحظ هنا براعة انتزاع ما توحيه الكلمة ، التوازن بين الحقوق والواجبات ، من حالة التوازن بين كفّتيّ " الميزان" ، الكلمة التي وردت بصيغتها العربيّة في الآية .

وعملوا وأنتجوا فيه .

فنحـن نقـولُ ــ مثلاً ـ مـدرسـة قُـمّ ، أو مـدرسة بغداد ، إلمـاعـاً إلى خُصوصيّةٍ غالبةٍ على الفكر الذي أنتجه وعمل في ظلّه باحثوهما ، حدث أن نضجت واستوت في إحدى هاتين المدينتيَن . وقد يتضمّن أيضاً إلماعاً إلى أنّه قـد يكون لمواصفات المدينتيَن السياسيّة أو العُمـرانيّة ، بالمعنى الخلدوني لهـذه الكلمة ، أثره البيّن على هُويّة المدرستيَن .

أمّا حينما نقول المدرسة النقليّة ، في مقابل المدرسة الاجتهاديّة العقليّة ، فإنّنا بذلك نُولي اهتمامنا للهُويّة المنهجيّة لكلٍ من الفريقيَن .

على أنّه من المُمكن ، في الوقت نفسـه ، أن يتقاطع الاعتباران ، المكانـي والمنهجي، على موضـوعٍ واحـدٍ . فنقولُ ــ مثلاً ــ مدرسـة قُـمّ النّقليّة ، ومدرسـة الحلّـة العقليّة / الاجتهاديّـة .

(3)

أظنُ أن قارئاً حصيفاً ، أحسن التمعُن في كلماتنا هـذه ، ليحسُّ منها أنّ النّصّ الفقهي ليس صِرْف (استنباط) آلـيّ حِياديّ ، خاضع لمُعطيات النصّ الأصلي . نعم ، من الثابت والمؤكّد أنّه لاغنى للفقيه عن الاستناد إلى نصٍّ ، وِفْق الأُصول المعمول بها عند الفقهاء. ولكنّ حافـزه الأساسيّ وراء قراءة النصّ قراءةً وظيفيّةً ، بحيث قادت إلى نتيجةٍ بعينها ، قـد تكون كامنةٌ في الواقع السياسي أو العُمراني أو في كليهما .

من هنا فليس صُدفة أبداً ، أنّ النهج العقليّ الاجتهادي قد ازدهر وأثمر لأوّل مرّة في تاريخ الفقه الإمامي في مدينـة الحلّة العراقيّة كما سـنعرف . حيث نهض مجتمعٌ سياسي، منفصلٌ ومُتميّزٌ سياسيّاً عن سُـلطة الخلافة الغالبة في بغداد ، بحيث مارس نمطاً من ذاتيّة السياسة وذاتيّة الحُكم . ومن هنا توفّرت الدواعي للفقيه للتفكير في آليّةٍ للسُلطة ، تغطّي على مستوى مفهوم الشرعيّة بعض الحاجات المعنويّة للمجتمع في وضعه الجديد .

ثم أن إيلاء الفقيه صلاحيّاتٍ عملانيّة ذات صفةٍ حقوقيّة أو قياديّ ' / سياسيّة ، قد جرى التنظير لها فقهيّاً والعمل بمُقتضياته لأول مرّة في مدرسة جبل عامل ، في سياق مشروعٍ سياسيّ رمى إلى استعادة الذّاتيّة المَسلوبَة ، ومقاومةِ اجتياح غريب ، اجتياحاً سُكّانيّاً وسياسيّاً وثقافياً ، للمناطق الشيعيّة من لبنان ، كما سنعرف أيضاً .

من تلك اللحظة هنا وهناك ، في الحلّة العراقيّة ثم في جبل عامل الشامي ، بدأ التحرُّر من العلاقة المُستحيلة بين سُلطة الإمام وبين السُّلطة الغصبيّة ، القاضية بأنّ كل سُلطةٍ غير سُلطة الإمام هي سُلطة غصبيّة . ذلك التحرُّر الذي نعرف أنّه استمرّ ، إلى أن انتهى إلى ما نعرفه اليوم باسم ولاية الفقيه .

هذا ، وإنّني أظن أنّ من الواضح لدى لقارئ العارف اللبيب ، أنّ كلّ وجوه ذلك الحِراك الفكري ـــ السياسي محكومةٌ وخاضعةٌ للقاعدة العمرانيّة القائلة : ما من سُلطةَ بدون نصّ . سواءٌ كان نصّاً مُحَرَّراً مُقنّناً ، صنعه المُنظّرون له في المجتمعات المُتقدّمة . أم كان نصّاً شفويّاً أو تقليداً معمولاً به ، كما في المجتمعات البدائيّة أو البدويّة . ولكنهما ، على كل حال ، ممّا أنتجته الثقافة المحليّة ، وهي تسعى باتجاه نَظْم أمرها واكتساب الذّاتيّة السياسيّة ، وبالنتيجة النهائيّة حماية نفسها. وكلُّ ذلك سنقِفُ عليه وعلى وجوهه إن شاء الله بالتفصيل المُناسب فيما سيأتي .

(4)

هكذا فإنّنا سنجِدُ العامل السياسي، إيجابيّاً أم سلبيّاً ، مُحرّكاً أم مُثبّطاً ، في الخلفيّة القريبة أو البعيدة للحِراك الفقهي الإمامي ، سواءٌ على المُستوى الداخلي النّظَري والتّنظيري ، أم على مُستوى الظاهرة العملانيّة ، أي في صميم حركة نُشوء المراكز العلميّة المتوالية (المدارس) في أنحاءٍ من إيران وما وراء النهر والعراق والشام .

ثمة مَقولَةٌ فلسفيّةٌ معروفة تقولُ : إنّ الشئ لا يوجد حتى يجِب . أي أنّه

لكي ينتقل الشئ من مرتبة المُمكن الوجود إلى مرتبة الموجود بالفعل ، لابُدّ من طُروءِ عاملٍ إضافيّ عليه آتٍ من خارجِه ، وإذ ذاك فقط يجب وُجوده بتمام علّته فيوجَد . أمّا علّة العدم ، أي البقاء في مرتبة الإمكان فيما ليس مُستحيلاً عقليّاً ، فهي عدمُ العلّة . أي ، فيما نحن فيه ، حضور أو غياب العامل السياسي أو العمراني المؤاتي .

هذه المَقولَة الذّكيّة الجميلة ، تصلُحُ دليلاً ومُرشداً لنا في عملنا على اكتشاف آليّة نُشوءِ تلك المدارس بذلك النحو المُتوالي . بحيث اتخذت كلُّ مدرسةٍ منها هُويّةً مُخصِّصةً وخاصةً بها . ما من شئٍ يجِدّ على صعيد الصياغة الفكريّة ، كما على صعيد البُنية الاجتماعيّة ، إلا أن يكون ضرورةً وواجباً ، من وُجهة نظر أصحابها على الأقلّ . ولكنّه قد لا يلبث أن يُصبح قاصراً عن وظيفته ، في ظلّ مُتغيّرٍ اجتماعي أو سياسي ، إذ ذاك ينشأ تطوّرٌ آخَر .

والحقيقة التي ينبغي الإلفات إليه الآن ، أنّ ظُهور تلك المدارس على ذلك النحو المُتوالي ، وبحيث كانت حركة الجميع في الآن نفسه ، على اختلاف الأمكنة والأزمان ، باتجاه وضعٍ تطوّريّ ثابتٍ صاعِد ، ــ هذا الظهور المُتوالي ظاهرةٌ فريدةٌ في التاريخ الثقافي الإسلامي ، اختصّ به التاريخ الثقافي الإمامي . فهو بذلك دليلٌ ساطعٌ على أصالته في الثقافة والاجتماع . فكأنّنا في سباق بالرّايات ، لا تسقطُ الرّايةُ من يدٍ حتى تتلقّفها يدٌ ، إلى أن تصِلَ إلى مقصدها الآني وهكذا دواليك . وفي هذا دليلٌ صريحٌ على حيويّة الحالة الفكرويّة (الإيديولوجيّة) الأساسيّة ، التي انطلقوا جميعاً منها ، عاملين على التّسامي بالثقافة الخاصّة ، بحيث تلتقي بالحاجات المُتغيّرة لمُجتمعاتهم ومقتضياتها .

هذا ، ومن المفيد جدّاً أن يقارن القارئ العارف في ذهنه بين هذه الملاحظة ، وبين حقيقة معروفة هي أن نشأة المذاهب الأُخرى في الإسلام كانت دائماً جزءاً من مشروعٍ سُلطوي .

أرجو أن يحتفظ القارئ بهذه الفذلكة في ذهنه ، لحاجتنا إليها في كلّ فصول الكتاب .

الفصل الثـانـي

الحركة الأُولـى : الكوفة

(تمهيد)

كانت خطتنا في بعض مراحل العمل أن نُجمِلَ الكوفة وإيران وما وراء النهر في فصلٍ واحدٍ . لأنّ باحثي هاتيك البلدان جميعاً ، من مُحدّثين ورجاليين ومصنّفين ، عملوا في بدو أمرهم ، أي في زمان الإمامين الباقر والصادق (ع) ثم في زمان مَن بعدهما من الأئمة ، على موضوع بحثنا بنحوٍ من الاستمرار بما يقرُبُ من التوازي زمنيّاً تقريباً .

ثـم أنّ عملهم جميعاً انحصر في أنّهم اشتغلوا أساساً على الثروة الكبيرة من النصوص الحديثيّة ، التي كان الـرُّواة الأُوَل قد جمعوها وسجّلوها وطرحوها للرواية لمَن يأتي بعدهم من حَمَلَة الحديث . أو كانوا ما يزالون يجمعونها، عن أئمة أهل البيت (ع) المُتأخرين . دون أن يخرجوا فيما اشتغلوه عليها على تقاليد المنهج النّقلي الصِرف ، وأيضاً دون أن يخرجوا على إعمال مُعطيات النص إعمالاً مباشراً في الأحكام . وإنْ تفاوتوا أحياناً تفاوتاً في الشكل فقط في معالجة هذه النصوص .

أضِفْ إلى ذلك أنّ رجال تلك البلدان قد ضربوا بالسهم الأوفر في حياطة وحراسة تلك الثروة الكبيرة من الحديث ، من عبث الوضّاعين واشتلاق المتساهلين وتحريف الغالين .

ومن الغني عن البيان أنّ دورهم في هذا تاريخي ، وأن تلك الحراسة والحياطة قد جعلت مُهمّة الجيل التالي من كبار المُحدّثين الجوامعيين ، أخُـصُّ الكليني والصّدوق ، أكثر سُهولةً بما لا يُقاس . بل يمكن القول أنّه لولا ذلـك ،

أي لو تُرك الحبلُ على الغارب لأولئك العابثين ، لكانت مُهمّة الجيل التالي في معنى المُستحيل أو ما شابهه .

إذن فهاتيك البقاع / المراكز قد توازت في الزمان وتشابهت في النهج ، وإنْ اختلفت في المكان. ممّا لا يأخذ الكثير المُعتَدّ به من وحدتها الأساسيّة في الزمان والنهج. وهذا كافٍ وزيادة في اعتبارها "حركةً " واحدة . فينبغي بالتالي تناولها في بحثٍ واحد ، حِفاظاً على وحدتها الموضوعيّة والمنهجيّة .

لكنني لدى إعادة النظر في الأمر وجدتُ أن في هذه الخطّة حيفٌ على الكوفة . تلك المدينة التي ، على الرغم من الصورة القاتمة التي اكتسبتها جزاءً وفاقاً لنزَقها السياسي وتركيبتها البشريّة الهَشّة ، كانت المنبع الأساسي بشريّاً وفكريّاً للشيعة والتشيّع . منها انتشر الشيعة في مختلف الأقطار ، وفيها بدأ بناؤه الفكري ، وإنْ هو ازدهر وآتى أُكُلَه في غيرها . وما من بقعة في الأرض توازي أسبقيّتها في هذين الشأنين .

لذلك رأينا أن نبدأ بالكوفة بوصفها النبضة الأُولى في الحركة الأُولى التي تضمُّ أيضاً إيران وما وراء النهر .

---

1 ـ الكوفة أيام علي (ع)

(1)

قبل الولوج من هذا الباب العريض باتجاه ما سمّيناه "الحركة الأُولى" ، علينا أن نفي حقّ سلفٍ رائدٍ لها ، لم تُتِح له تصاريف الزمان أن يستمرّ ويُنتج إنتاجاً ذا أثر . مع أنّه بدأ بدايةً واعِدة وعبّدَ الطريق . ولو انّه استمرّ لكان آهلاً لأن يتصلَ ويصِلنا بالينابيع الأُولى للمعرفة في زمنٍ مُبكّر .

أعني بذلك عدداً من الرُوّاد ، يجمع ما بينهم أنهم من أصحاب الإمام علي (ع) ، وأنهم صنّفوا فيما أخذوه ورووه عنه مُصنّفات مُبوّبة موضوعيّاً ، أي أنّ كلّ كتابٍ ممّا صنّفوه يختصّ ببابٍ أو بعدّة أبوابٍ من الأحكام منفصلة بعناوينها . وبهذا وذاك اكتسبوا صفة الرّيادة .

وممّا يجدر بنا أن ننوّه به قبل أن نشرع في الكلام على أعمال أولئك الرّوّاد ، أنّها أتتْ في ظلّ مَنْعِ الخليفة الأوّل تدوين وتداول الحديث ، وأمْرِ الثاني بالإقلال من تداوله . ممّا نفهم منه أنّ الأمر اختلف اختلافاً بيّناً في عهد أمير المؤمنين (ع) . وإن نحن لم نقعْ على أمرٍ صريحٍ منه بذلك وشِبهِه. ضرورةَ أنّ الإمام كان على اطّلاعٍ ولا ريب على أعمال أصحابه ، وبعضهم على الأقلّ كانوا من المُقرّبين منه والعاملين في إدارته . بل ويُؤخذُ ممّا قالته المصادر على بعض تلك التصانيف ، أنّها كانت من إملائه هو . فهذا دليلٌ ساطعٌ على أنّه رعى تداولَ وتدوينَ العلم بنفسه ، بالمقدار المُتاح له أثناء الفترة القصيرة المُضطربة لحُكمه .

(2)

مهما يكُنْ فإنّ أولئك الرّوّاد الخمسة هم :

ـ الأوّل : أبو رافع القبطي . عُرف هكذا بكنيته ، مع أنّه ما من ولدٍ له في مَن نعرف اسمه رافع . وذلك أمرٌ مألوفٌ في القادمين إلى الإسلام يومذاك

من بيئةٍ غريبة ، حاملين أسماءهم الأعجميّة . فيستبدلونها بكنيةٍ ما إمارةً على القطْع مع ماضيهم. (مثالُه أيضاً أبو خالد الكابُلي ، نسبةً إلى كابل ، عاصمة أفغانستان اليوم ، صاحب الإمام زين العابدين (ع) . والذي يظهر من نسبة أبي رافع " القبطي " أنّه من أصلٍ مصري أو حبشي . كان مولىً للعباس بن عبد المُطّلب فوهبه للنبي (ص) ، وعندما أتته البُشّرى بإسلام العباس أعتقه .

هاجر من مكة إلى " المدينة " . وشهد مع النبي مشاهده كلّها . ثم لزم بعده أمير المؤمنين ، وشهد معه أيضاً مشاهده . فهو من قِلّةٍ شهدت مع الاثنين كلَّ مشاهدهما .

انتقل مع الإمام (ع) إلى الكوفة ، حيث ولاّه بيت ماله[1] .

له كتاب **(السُنن والاحكام والقضايا)**[2]. وهو أول كتاب صُنّف في الإسلام . وبذلك استحق رُتبة أوّل مَن جمع الحديث ورتّبه على الأبواب .

ــ الثاني : علي بن أبي رافع . ابن المُترجَم له أعلاه . تابعي صاحب أمير المؤمنين (ع) أيضاً وكاتبُه ، وشهد معه مشاهده . له كتابٌ كبير مُرتّبٌ على الأبواب في فقه الوضوء والصلاة وأبوابٍ غيرها . [3] .

ــ الثالث : عُبيد الله بن أبي رافع (ت . حوالى السنة 100 هـ / 718 م) . تابعي من أصحاب أمير المؤمنين (ع) أيضاً وكاتبه ، كما شهد معه النهروان . روى عن أبيه وأُمه سُلمى . له (**تسمية مَن شهد مع أمير المؤمنين الجمل وصفّين والنهروان من الصحابة**) و (**قضايا أمير المؤمنين**) [4]. وهما أوّل ما صُنّف في المغازي والسِّيَر.

---

1 ــ المازندراني: منتهى المقال في أحوال الرجال، ط. بيروت1419هـ/998 م : 1 / 145 .

2 ــ رجال النجاشي / الترجمة الأُولى .

3 ــ نفسه . وانظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره الكثيرة .

4 ــ الطوسي : الفهرست ، ط. بيروت 1403 هـ / 1983 م . وانظر أيضاً الترجمة له في كتابنا نفسه ومصادره .

ــ الرابع : ربيعة بن سميع . تابعي من أصحاب أمير المؤمنين أيضاً . روى عنه كتاباً لم يُذكَرْ باسمه ، موضوعه زكوات النِّعَم . ويبدو من سند النجاشي إلى الكتاب " . . . . **عن ربيعة بن سميع عن أمير المؤمنين**" أنّه من إملاء الإمام وكَتْب ربيعة ، أو أنّ الإمام كتبه ودفعه إلى ربيعة [1].

ــ الخامس : عُبيد الله بن الحُرّ الجُعفي (كان حيّاً سنة 50 هـ /670 م) . تابعي من أصحاب أمير المؤمنين كسابقيَه. بالإضافة إلى أنّه كان فارساً شاعراً. " **لـه نسخةٌ يرويها عن أمير المؤمنين** " [2] . والمقصود بـ " **نسخة** " مجمـوعٌ في الحديث متشابهة السند .

ومن أسف فإنّ مصدرنا إليه لم يقُل لنا ماذا كان موضوع تلك النسخة . ولكنّ مُجرّد التصنيف أو الجَمْع على النهج المذكور، في تلك الفترة المُبكّرة ، لأمرٌ يستحقّ التنويه .

وقيل أنّ التابعي بُرير بن خُضير الهمْداني، صاحب أمير المؤمنين (ع) ومن شهداء يوم كربلا، له كتابٌ في الأحكام والقضايا[3]. لكنّنا ، باستثناء المصدر الذي اخذنا عنه المعلومة ، لم نجِد له ولا لكتابه ذكراً حيث يُتوقّع أن يُذكَرا .

(3)

إنّ المُتأمّل الحاذق في مُجمِل تلك السِّيَر، ليروعه ويشغل بالَه سؤالٌ ، طرحه الكاتبُ على نفسه قبل أن يودعه ذهن القارئ . وبنتيجة التأمُّل توصّلَ إلى جواب عنه . وها نحن نُلخّص السؤال والجواب عنه في صيغةٍ واحدة. ومن

---

1 ـ النجاشي ، الترجمة رقم / 2 .

2 ـ نفسه برقم / 5 . وقد استندنا في تاريخ حياته إلى أنّه أدرك إمامة الإمام الحسين (ع) (50ـ61هـ / 670ـ680م) وروى عنه أيضاً .

3 ـ عبد الله بن حسن المامقاني : تنقيح الاقوال في علم الرجال ، ط. إيران على الحجر لاتا : 1 / 167 .

المعلوم أنّ الصياغة الصحيحة للسؤال هي نصفُ الطريق إلى الجواب .

وعليه نقول :

ما هو الحافز والمُحرّك وراء اهتمام أولئك الرّوّاد الخمسة بالتصنيف في موضوعاتٍ ، تتّصِفُ جميعها بأنّها غير مَسبوقَة ، وبأنّها التزمت نهجاً مُتشابهاً ، أو بالأحرى بالنهج نفسه ؟

من المُستبعَد جدّاً أن يكون هذا المَسار المُعقّد ، بما فيه من حافزٍ ونهج غير مَسبوقَين ، نتيجة مُجرّد توارد خواطر بين خمسة أشخاص . والأقرب والأجدر أن نبحثَ عن عاملٍ خارجي مؤثّر، قادهم جميعاً باتجاه العمل نفسه ، كما وجّه عملهم فيما يخصّ النهج .

والحقيقة أنّ الجواب ، أي ما عبّرنا عنه بـ " **عاملٍ خارجيّ مُؤثّر** " ، كان دائماً أمامنا . ولكنّه كان موزّعاً متفرّقاً . ولم يكُن علينا كيما نلمسه لَمْسَ اليد إلا أنْ نجمع ما تفرّق ونضمّ ما توزّع . إذ ذاك ستبدو لنا الحقيقة ساطعةً لا ريب ولا شِـيةَ فيها . ومن المعلوم لدى المُتمرّسين بهذا النمط من البحث وشؤونه ، أنّ الحقيقة كثيراً ما تكون ضائعةً في تفصيلات سِيّر الرجال ، ولا تنكشف إلا بمُراكمَة ما تشابه منها بعضه إلى بعض .

ذلك الأمر الجامع ، هو أنّ أولئك الخمسة الرُّوّاد كانوا جميعاً من أصحاب أمير المؤمنين (ع) المُقرّبين . ومن المعلوم أنّ صُحبة الإمام بمَن يعتقد إمامتَه ليست كصُحبة الطريق . يأنسُ المتصاحبان إليها ويستعينان بهـا على المسافات طالما هي أمامَهما . حتى إذا انتهى الدّرب ، ووصل كلٌّ إلى مقصـدِه ، تلاشتْ الصُحبة ، ولم يبقَ منها إلا الذكرى الطيّبة . بل هي صُحبةُ إرشادٍ وتوجيهٍ وقيادةٍ دائمة من جهة . ومن الجهة الأُخرى شهادةٌ ضمنيّةٌ للصاحب بأنّه الثقة والأهل فيما انتدبه الإمامُ إليه .

إذن ، فالمُتعيّن وما تدلُّ عليه مُلابسات سِيَر أولئك الرُّوّاد ، وخصوصاً

ما في أعمالهم من وَحدةٍ في المادة والمنهج ، أنّهم إنما عملوا ما عملوه وأنتجوا ما أنتجوه بإرشادٍ وتوجيهٍ من إمامهم .

هكذا يصِلُ بنا البحث والتأمُّل في تلك المُلابسات إلى نتيجةٍ بديعةٍ ، لم تكُن محلَّ التفاتِ واعتبارِ أحدٍ من قبلنا . أراها الآن واضحةً جليّةً في مثل ضوءِ النهار. هي أنّ الإمام أمير المؤمنين (ع) ، على همومه الثقيلة في الكوفة ، افتتح العمل في هذا النّطاق ، وبدأه بجِدٍّ ودأبٍ ، بدايةً مُتكاملةً في المادّة والنهج ، وأنّ ما رمى إليه هو ترميمُ المصدر والمضمون المعرفي والوُجداني لعقل وضمير الإنسان المسلم ، بعد أن عاث فيه العائثون، وعطّله المُعطّلون ، وتطفّل عليه مَن ليس بمأمون . وذلك بقيادته وتوجيهه ورعايته الشخصيّة لأعمال أولئك الرُّوّاد الخمسة .

كان ذلك هو السبيل الوحيد المُمكن للعمل بحجمه وعديد رجالِه الخمسة على الأقلّ ، في ظلّ الوضع السياسي الفتنوي البالغ الاضطراب للعراق ، أثناء السنوات الأربع التي قضاها الإمام (ع) في الكوفة . وفي ظلّ مااقتضاه من معارك متتالية ، أنهكت المدينة ، وخسرت فيها أكثريّةَ نُخبتها من صحابةٍ وتابعين وقُـرّاء .

بيد أنّ ما جدّ بعد قليل ، وفي رأسه طبعاً شهادة الإمام (ع) ، ثم انشغال خلَفه الإمام الحسن (ع) بالتصدّي اليومي لخطّة معاوية ، على المستوى السياسي وعلى المستوى الإعدادي ، قد أوقف ما بدأ عند النقطة التي انتهى إليها العمل على عهد أمير المؤمنين (ع) . ومن المعلوم أنّ هذه الحالة البالغة القسوة ، فضلاً عن أنّها تستنفد قوى الرجال ، قد استمرّت من بعدُ بضع عُقودٍ من السنين ، شهدت يومي كربلا والحَرَّة الرهيبيَن ، وما ترتّبَ عليهما من سُقوط كلّ الحُرُمات ، بما فيه حُرمة أهل بيت رسول الله (ص) وحُرمة مدينته المُنوّرة ومَن فيها . أثناءها ضاعت كلُ أعمال أولئك الرُّوّاد ، ولم يبقَ منها إلا أسماءٌ وعناوين تناقلتها المصادر إلى أن وصلت إلينا .

نعم ، هناك ما يدلُّ على أنّ أحد أُولئك الرُّوّاد قد حاول أن يُتابع العمل بعد شهادة أمير المؤمنين (ع) . ذلك هو عُبيد الله بن أبي رافع ، الذي يبدو أنّه كان في طور الفُتوّة أيامَ الإمام ، وعاش حتى حوالي السنة 100 هـ/719 م. ولذلك فإنه لم يروِ عنه ، بل انحصرت روايته عن أبيه هو وعن أُمّه سُلمى . ولكنّه صنّف كتابيَن رائديَن في موضوعاتٍ تأريخيّة ، كما سبق منّا القول قبل قليل . فهذا دليلٌ على أنّ الروح التي نفخها الإمامُ في بعض أصحابه قد بقيت حيّةً لفترةٍ قصيرةٍ ، قبل أن تنطفئ وتذوي .

هكذا سيكون علينا في هذا البحث أن ننتظر الإمام الباقر (ع) (95 ـ 114هـ / 713 ـ 732 م) وأعمالَه الرّامية إلى ردّ الرّوح إلى مشروع جدّه أمير المؤمنين (ع) . بعد فترة انتقاليّة قادها الإمام زين العابدين (ع) (61 ـ 95 هـ / 680 ـ 713 م). عمل أثناءَها على استيعاب حالة الرِّدّة الشّاملة ، ابتغاء إنقاذ ما ومَن يمكن إنقاذه من رسوم الإسلام ومن البقيّة الباقية من المؤمنين . وأيضاً ابتغاء تَرْك الأخطاء الفظيعة والغبيّة التي ارتكبتها السُلطة الأُمويّة يوم كربلا وتداعياته ، ثم تابعتها بغباءٍ ما بعده غباء يوم الحَرَّة ، تتفاعل على مُستوى أوسع الجماهير، مُنتجةً رأياً عامّاً جديداً ، مُتحرّراً إلى حدٍّ بعيد من التضليل الجَماعي ، الذي برع بتنظيمه مؤسّسُ مُلك البيت الأُموي . نعرفُ أنّه (أي الرأي العامّ الجديد) بدأ يظهر تَـوّاً بعد يوم كربلا مُباشرةً [1] . وكان من أهمّ العوامل التي هيّأت لعمل الإماميَن الباقر والصادق (ع) .

---

1 ـ اقرأ فصل (الحدث الكربلائي يتفاعل) ص/37 وما بعدها من كتابنا (موكب الأحزان) من منشورات مركز بهاء الدين العاملي للأبحاث والدراسات والتدريب . ويمكن الاطلاع على الكتاب على رابط المركز

http:// www.mobdie.org

2 ــ الكوفة أيّام الباقر والصادق (ع)

(1) الإمام المؤسس

يسكنُ الإمام الباقر (ع) الذّاكرة الشيعيّة الجَماعيّة ، بوصفه الإمام الذي وهب التشيّع ذاتيّتَه في العقيدة والأحكام . ممّا نجِدُ التعبير قوياً عنه ، وإنْ يكُنْ مجزوءاً من وُجهة نظرنا ، في مأثور غير مَنسوب يقول :

" كان الشيعة قبل أبي جعفر [أي الباقر (ع)] لا يعرفون مناسك حجّهم وصلاتهم وحرامهم . حتى كان أبو جعفر ففتح لهم ، وبيّن لهم مناسك حجّهم وصلاتهم وحرامهم . حتى صار الناس يحتاجون إليهم ، بعدما كانوا يحتاجون إلى الناس " [1]

من الواضح أنّ النصّ يُسجّل لحظةً تاريخيّةً بين مرحلتيَن . في الأُولى كان الشيعة جزءاً من الحالة الشّاملة ، التي لم تخلُ من فوضى المُبادرات الملغومة سياسيّاً باتجاه تنظيم شؤون المجتمع الإسلامي الناشئ . وفي الثانية وليَ الإمامُ الباقر (ع) بنفسه ، بالاستقلال عن السُلطة لأوّل مرّة ، العملَ نفسه ، وفاز فيما رمى إليه فوزاً مُبينا . الأمر الذي عبّر عنه نصُّ الخبر تعبيراً قاصراً عن الحقيقة من جهتين : من جهة أنّه حصر عمله بالقاعدة الشيعيّة فقط "**فتح لهم**" ، ومن أُخرى أنّه حصره أيضاً بأحكام العبادات والمُحرّمات " **حجّهم وصلاتهم وحرامهم** ". في حين أنّ من المؤكّد أنّ كلا الحصرَيَن غير دقيق، كما سنَّبيّن عن قريب إن شاء الله . ومن هنا وصفنا التعبير أعلاه بأنّه قويّ ولكنّه مجزوء .

ممّا يجـدُرُ بنا الوقوف عنده في هـذا السّياق ، أنّ الإمامَ اكتسب عند شيعته وغيرهم لقب "**باقر العلم**" ، الذي انتهى إلى "**الباقر**" بحذف المُضاف إليه ،

---

1 ــ الكليني : الكافي ، ط. طهران 1377هـ باعتناء علي غفّاري : 2 / 20 وتفسير العيّاشي ، ط. قم 1380 هـ باعتناء هاشم رسولي / 202 ــ 203 وباختلافٍ يسير : رجال الكشّي / معرفة الناقلين ، ط. مشهد 1348هـ باعتناء حسن مصطفوي / 425 .

ولكنه استعاض في المُقابل بالإلماع إلى الحَصْر، أي حَصْرِ الصفة بالموصوف، لمكان أل التعريف من اللقب .

(2) الباقر الفاتح

و "**الباقر**" صفةٌ تدلُّ على أنّ الفاعل قد شقّ واستخرج ماهو موجود بالفعل ، ولكنّه كان كامناً وراء حجابٍ متين ، لاسبيل للوصول إليه إلا بتحريره قهراً من حِجابه ، وذلك حقاً ما فعله الإمام .

هذه الصورة نجِدُ مايشبهها في قوله في النصّ المُقتبَس : " **ففتح لهم** " يعني للشيعة ، وكأنه يريدُ أن يُتابع فيقول : ما كان مُغلَقاً دونهم .

ومايُكمل هذا النّفَسَ الاحتفالي، لدى الذين تأثّروا مباشرةً بأعمال الإمام ، ما رواه الفضل الطبرسي (ت :548 هـ / 1153 م) " **أنّ جابر بن عبد الله الأنصاري [ت 78 هـ / 697م] كان يقعد في مسجد رسول الله وهو مُعتجرٌ بعمامة سوداء . فكان ينادي يا باقرَ العلم . وكان أهل المدينة يقولون جابر يهجر . فكان يقول لا والله ماأهجر ، ولكنني سمعتُ رسول الله يقول ، إنك ستُدرك رجلاً منّي اسمه اسمي وشمائله شمائلي يبقر العلم بقْرا** " [1] .

وإنّنا إنّما أفضنا في تحليل اللقب وبيان مأخذه ومصدره ، لِما انطوى في ذلك من صورةٍ نادرةٍ للتفاعُل بين الإمام وجمهوره المُتأثّر تأثُراً عميقاً بعمله ، في

---

1 ـ إعلام الورى بأعلام الهدى ، ط. بيروت 1424 هـ/ 2004 م / 272 . وما يُشبه مضمون هذا الحديث مَرويٌّ بطُرُقٍ كثيرة . منها مافي تاريخ دمشق لابن عساكر ، عن الصادق (ع) : " قال أبي ، أجلسني جدّي الحسين في حِجره وقال لي ، رسول الله يُقرئك السلام " عن (الذهبي : سير أعلام النبلاء ، ط. بيروت 1402 هـ/1982م: 404/4) . وعن أُبان بن تغلب ، عن الباقر (ع) : أتاني جابر وأنا في الكُتّاب . فقال لي ، اكشف عن بطنك فكشفت . فألصق بطنه ببطني ثم قال لي : أمرني رسول الله أن أُقرئك منه السلام (سير / نفسه) . والواقعة مَرويّة أيضاً عن الإمام زين العابدين (ع) (الصدوق : الاعتقادات ، ط. إيران 1388هـ / 91) . فالرواية إذن من المشهورات بالمعنى .

لحظةٍ تاريخيّة مفصليّة . والتقاطُ هذه اللحظة ومثلها هو من صميم عمل الباحث في التاريخ الانساني .

(3) أرضيّة عمل الإمام

على أنّنا قبل أن نخوض في العالَم الفكري الخصيب للإمام ، لابدّ لنا من أن نقِف الوقفة المُناسبة عند الوعاء والمُناخ الذي عمل فيه ، لِما هنالك من علاقةٍ بين الوعاء وما استوعاه . نعني بالوعاء المشروع السُلطوي الذي عمل عليه عبد الملك بن مروان (65 ــ 86 هـ/684ـ705م) . ونعني بما استوعاه ما سخّر له من أدواتٍ فكريّةٍ معنويّة . ثم تابعه من بعده بالتوالي أبناؤه الثلاثة الوليد وسليمان وهشام (86 ــ 125 هـ / 684 ــ 742م) . ولقد قرّرنا فيما قدّمنا به وُجودَ علاقةٍ دائمةٍ أو غالبةٍ بين الإطار الاجتماعي ــ السياسي ، وبين تطوّر البحث الفقهي . فليكُن هذا من ذاك .

فلقد جاء عبدُ الملك إلى الحكم ، قادماً من "المدينة" ، حيث كان يُعتبر من أهل العلم فيها ، وممّن يُتوقّع له أن يكون من الفقهاء البارزين . ولكنّه أدار ظهره فجأةً لكلّ ماكان فيه ، بعد أن رأى ملك بيته ينهار تحت وطأة عار ما ارتكبه يوم كربلا وتداعياته . وانغمس في صراعٍ عنيف مع ابني الزُبير، أوصله في النهاية إلى منصب الخلافة على نهرٍ من الدماء ، وصراعٍ خفي بعد الخلافة مع الفرع السفياني من بيته ، بوصف هذا الفرع هو المسؤول عن الإدارة القاصرة للنزاع مع الإمام الحسين (ع)، بحيث انتهى إلى جريمة يوم كربلا المَهولة وتداعياتها ، وما ترتّب عليها من انهيار الحُكم الأُموي .

لكنّ عبد الملك كان يُدرك جيّداً ، فيما تدلُّ عليه الدّلائل ، أنّ استعادته ملك بيته لن يكفي لحُكمٍ دائمٍ مُستَتِبّ له ولبيته من بعده . وأن زلزال كربلا قد أظهر بالملموس هشاشةَ البُنية الفكريّة ــ الأخلاقيّة التي جهد سلفه معاوية في إشادتِها من موقع الدّاهية المُتمكّن . وأن لا بُد من بنائها من جديد على قواعد متينة ، تسدّ ما فيها من ثغرات .

في هذا السبيل استحضر من " المدينة " مُحدّثاً لم يكُن من ذوي الشأن فيها ، هو شهاب الدين الزُهري، وجعله المسؤول الأول عن آلة إنتاج (الحديث) في دمشق . وبذلك يكون قد استنسخ بادرة سلفه معاوية من قبله، يوم استحضر من " المدينة " أيضاً أبا هُريرة الدّوسي ، ووضعه في الموقع نفسِه .

ما يهمّنا من هـذا السّرد التاريخي ، الذي يعملُ على وصف المُناخ الذي عمل فيه الإمام الباقر (ع) ، أنّه ما أن استتبّ الأمرُ لعبد الملك حتى اتجه إلى ترميم القاعدة المُنهارة لحُكم بيته ، واستدراك مواضع الخلل والنقص في خطة معاوية من قبله ، مُستفيداً من خبراته الغنيّة في هـذا النطاق . فـدأبَ طوال السنوات الباقية من حُكمه على عقْد جلساتٍ شبه يوميّة ، حتى أثناء أسفاره ، يحضرها ثلاثة أشخاصٍ فقط : هو والزُهري ليس معهما إلا كاتبٌ يكتب ما يُملى عليه . وطبعاً كان الخليفة العالِم أثناءَها صاحب القرار فيما يُكتَب ، وهو صاحب الخِبرة العالية في هذا الشأن . ثم كان الزُهري هو الذي يصوغه ، بوصفه (حديثاً) عن رسول الله (ص) أو أحد أصحابه . ليُوكَلَ من بعدُ إلى جيشٍ من الرُّواة والقُصّاص أن ينشروه على أوسع نطاق .

بهذه الوسيلة قبض عبد الملك على ناصية كل ما يصِل إلى مسامع الناس ، بوصفه صادراً عن رسول الله (ص) . بحيث غدا مُتمكّناً من تكييف عقول أوسع الجماهير في الاتجاه الذي يُناسب مراميه ، بوصفه حاكماً مُطلقاً . ثم أنّ أبناءَه الثلاثة بالتوالي تابعوا الخطّة نفسها من بعده [1].

من الواضح أنّه لو تُرك هذا المشروع الخطير يستمرّ دون مُنازِع أو مُعارض ، لكان من المحتوم الذي لا رادّ لـه ، أن ينتهى مشروع خاتمة الرسالات إلى أن يكون أداةً طيّعةً في يد كل مَن يستولى على السُلطة بأي وسيلة ، ومهما

---

1 ـ لتفصيل كل هذا الإجمال كتابنا القادم : رسالة الإمام زين العابدين (ع) إلى شهاب الدين الزُهري .

تكُن أعماله وأوصافه . وبالمنظار الآني أن تضيع ثمرات شهادة الإمام الحسين (ع) ، بعد أن غدت دانية القطوف .

(4) الإمام يتصدى

ذلك هو الإطار السياسي ـ الفكري ، وإن شئت قُلتَ والاجتماعي ، الذي بدأ الإمام داخلَه العمل فيما نحسَب . وإن يكُن ذلك ليس على نحو العلّة التامّة ، بل على نحو الحافز الآني . ذلك أنّ وظيفة الأئمة هي على كلّ حال مُتابعة الرسالة ، وكلُّ ما سنعرفه هو منها .

ولكنّنا نلاحظُ هنا أنّ من بعض ما سنعرضه من خِطّته ما هو تَصَدٍّ صريح مباشر للفكر القمْعي الاستلابي ، الذي بدأ نشْرَه معاوية ، ثم تابعه عبدُ الملك . وفي المُقابل أنّنا رصدنا لدى الزُّهري ما يدلُّ على أنّه كان شديد الضّيق بأعمال الإمام في الكوفة [1]. والمتأمل يفهم من هذا وذاك أن معركةً حاميةً كانت تدور بصمت بين حاملَي مشروعيَن مُتعارضيَن في الصميم .

طفق الإمام يوزّع حضوره الشخصي بين " المدينة " والكوفة . " المدينة " بوصفها المقرّ الطبيعي لبيته ، منذ أن اتخذها رسول الله (ص) حاضرةً للدولة الإسلاميّة . ثم بوصفها مركزاً لحمَلّة الحديث ورُواته في ذلك الأوان . والكوفة بوصفها الحاضنة لأكبر تجمّعٍ للشيعة ، منذ أن نزلها علي (ع) . ولنُلاحظ هنا

---

1 ـ عن الزُهري :

" لولا أحاديث سالت علينا من المشرق ، نُنكرها لا نعرفها ، لَما كتبتُ حديثاً ولا أذنتُ بكتابه "

" إذا سمعتَ بالحديث العراقي فاردُد به ثم اردُد به "

" يخرج الحديثُ من عندنا شبراً فيرجع إلينا من العراق ذراعاً "

(ينقلها مُتفاخراً عن مصادره عطيّة الجبوري في (مباحث في تدوين السُنّة المُطهّرة) ط. بيروت ، دار الندوة الجديدة ، لاتا / 17) .

ومن الغني عن البيان أن المقصود بـ " أحاديث من المشرق " و " الحديث العراقي " هو ماكان عن الإمام الباقر (ع) ، لانحصار الوصف به .

أنّه كان أول إمامٍ ينزلها منذ أن خرج منها الإمام الحسن (ع) جريحاً قبل زُهاء نصف قرن ، مُتجهاً إلى " المدينة " حيث توفي .

في كلامٍ له خاطبَ به الإمام الصادق (ع) أحد أصحابه ، ما يضعُنا في بداية تصوّر للحِراك الفكري الذي قاده في الكوفة ، قال : " **ما أحدٌ أحيى ذكرنا وأحاديث أبي إلا زُرارة [** بن أعين الشيباني **] ، وأبو بصير ليث المُرادي ، ومحمد بن مُسلم ، وبريد بن معاوية العجلي . ولولا هؤلاء ما كان أحدٌ يستنبط هذا** " [1] .

فهؤلاء الأربعة هم ، بشهادة الإمام الصادق (ع) ، أبرز مَن أخذ عن أبيه في إبان الفترة التأسيسيّة الكوفة .

ويُؤخذُ من كلامٍ لأحد كبار المُحدّثين من الجيل التالي ، أن كل واحدٍ من أولئك الأربعة كان بدورهِ مركزاً لعملٍ فرعيّ يأخذون فيه عن أحد تلاميذ الإمام . " **عن ابن أبي عُمير ، قال قلتُ لجميل بن درّاج : ما أحسنَ محضرَك وأزينَ مجلسك ! فقال : أي والله ! ما كُنّا حول زُرارة بن أعيَن إلا بمنزلة الصّبيان في الكُتّاب حولَ المعلّم** " [2] .

فمن هنا نعرف أن عمل الإمام في الكوفة قد بدأ بأعدادٍ قليلةٍ من التلاميذ . ثم أنّه أخذ بالاتساع شيئاً فشيئاً اعتماداً على الآهلين من السّابقين عليهم ، حيث غدوا بدورهم مُعلّمين لمَن بعدهم وهكذا . وبذلك برزت تقاليد أكاديميّة جديدة ، جعلت العمل الإعدادي من دوائرَ متداخِلَة ، في قلبها الإمام ، فأبرزُ تلاميذهم ، فتلاميذ هؤلاء ، إلى أن تصِل إلى الدائرة الخارجيّة حيث المبتدئين . وبهذه الوسيلة ما عتّم العملُ أن أصبح يضمّ بضع أُلوف على عهد ابنه الصادق (ع) كما سنعرف . واعترافاً بفضل أولئك الأربعة المؤسّسين رُوِي عنه أنّه قال : " **أحبُ الناس إليّ أحياءً وأمواتاً أربعة : بريد بن معاوية العجلي ، وزُرارة ، ومحمد بن مسلم ، والأحول**"[3]. وقد أفردَ زُرارةَ بموقعٍ خاصٍ به من الفضل حيث قال:

---

1 ـ رجال الكشي / 136 .

2 ـ نفسه / 134 .

3 ـ ايضاً / 135 .

"**لولا زُرارة لظننتُ أنّ أحاديث أبي ستذهب**"[1] . كما أنّ الاعتراف بمكانةٍ خاصّةٍ بـه في هذا الموقع التأسيسي كان محلّ تنويهٍ عـام . ومن ذلك أنّ ابـن النديـم وصفـه بـ " **أكبـر رجال الشـيعة فـقهاً وحديثاً ومعرفـةً بالكلام والتشيّع** "[2] . والنجاشي : " **كان قارئـاً فقيهاً متكلماً شـاعراً أديباً ، قد اجتمعت فيه خِلال الفضل والدين ، صادقاً فيما يرويه** [3]" . وممّا يجدُرُ بنا ذكره أيضـاً لهـذا العَلَم البارز ، أنه ارتفع بنفسه بمواهبه من مستوى العُبوديّة . كان أبوه عبداً روميّاً لرجلٍ من بني شيبان . وبفضل صُحبة الإمام الباقر (ع) غـدا أحـد أشهر علماء زمانه . وما يزال ذكره ملء الصحائف .

(5) عالمه الفكري

فإذا نحن أردنا أن نخوض في العالَم الفكري التأصيلي الذي عمل عليه الإمام الباقر (ع) ، وربّى عليه تلاميذه وانتشر عنه ، فإنّ علينا أن نُسارع إلى تسجيل ملاحظةٍ في الغاية من الأهميّة . هي أنه لم يُعْنَ على الإطلاق بالتّنظير تحت عنوانٍ خاصٍ لمسألة السُلطة أو لمفهوم الشرعيّة . مع أنّ أزمة عصره كانت مع السُلطة ومشروعِها كما عرفنا . ذلك لأنّ مفهومَ الإسلام ووظيفة الأُمّة قد باتا الآن في القلب من دائرة الخطر ، وكل ما عداها في مرتبةٍ أدنى . ذلك أمرٌ لم يفهمه المُستعجلون ، الذين أرادوا أن يقفزوا مباشرةً إلى الحُكم ، حتى في ظلّ غياب القاعدة الشّعبيّة القادرة بالفعل على انتزاعه والاحتفاظ به . أعني بذلك بالتحديد أخاه الشهيد زيد والزّيديّة ثم الإسماعيليّة من بعدهم .

سـنقتصِدُ الحديثَ في نهج الإمام وخِطّتِه على ذكر عناوين الموضوعات

---

1 ـ أيضاً / 133 .

2 ـ الفهرست ، ط. بيروت 1422 هـ / 2002 م / 367 .

3ـ أحمد بن علي النجاشي : رجال النجاشي ، ط. بيروت باعتناء محمد النائيني 1408 هـ/ 1988 م / 175 .

التي كانت مَحَطَّ عنايته :

ــ في التوحيد . اجتنب ونهى عن الخوض في المسائل التي لا توصِل إلى يقين . وهي على كل حال ترفٌ فكري يمكن الاستغناء عنه . " **تكلّموا في خلق الله ، ولا تتكلّموا في الله . فإنّ الكــلام في الله لا يزداد صاحبه إلا حيرة , فما وقع فهمُك عليه فهو خِلافُه ، لا يُشبهه شئٌ ولا تُدركه الأوهام** " . ولم تكُن كلمته السّائــرة على أفعال الإنسان ، وأنها في مرتبةٍ بين الجبر والتفويض " **لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمريَن** "[1]، لم تكُن إلا فعْل ضرورة . ردّاً على تبنّي السُلطة وعلى نشْرها منذ معاوية فكرة الجبر لأغراضٍ سياسيّة باتت معروفة لدى القارئ .

ــ منح عنايةً خاصةً للتنظير للإمامة ، بوصفها إتماماً وإكمالاً للنبوّة . بدونه ستبقى قاصرةً عن بلوغ أغراضها العمليّة . ولذلك فإنّها كالنبوّة ليست تثبت إلا بالنّص . كما أنّ الإمام معصومٌ كالنبي . وذلك استناداً للكتاب والسُنّة الثابتة.

ــ أسقط القياس من المصادر التي يستنبط منها الفقيه الأحكام . وقــدّم نهجَه ونصّه بوصفه إماماً بديلا عنه .

ــ حصَرَ الحديثَ الصالح للعمل به في الأحكام بما ورد عن أهل البيت. وذلك أمرٌ مفهومٌ جـدّاً ، بالنظر إلى الفوضى الهائلة في الـروايـة ، تحت عنوان " قال رسول الله " ، " قال رسول الله " ، وفي سياقٍ يعمل على توظيفها سياسيّاً كما عرفنا فيما سلف . بحيث تراكم كمٌّ من (الأحاديث) ، يفوق بكثير جداً ما يُمكن أن يكون قد صدر عن النبي أثناء حياته .

ــ حارب دون هوادة الاتجاهات الغالية . والملاحَظ أنّ تيّار الغلوّ بأهل البيت قد انفجر في تلك الفترة ، لأسبابٍ تستحقّ أن تكون موضوعاً لبحثٍ خاص، يتناول أسبابه وأُطروحتَه وبيئتِهاالحاضنة ورموزه . وما من ريبٍ في أنّ الفضل في انكفاء ذلك التيار بسرعة ، يرجع إلى الإجراءات الحازمة التي اتخذها الإمام

---

1 ــ محمد بن يعقوب الكليني : الكافي ، ط. طهران 1381 هـ : 1 / 82 و92 .

بحق الغُلاة والغلوّ .

بذلك يكون الإمام قد قدّمَ للأُمّة ، وليس للشيعة على نحو الحصر ، مشروعاً مُتكاملاً في مُقابل مشروع السُلطة . والمُتمعّن الحصيف في عناصر هـذا المشروع ليـرى فيه ثورةً بكلّ ما للكلمة من معنى، تناولت المنهجَ المعرفيّ والمَرمى والغاية منه. هنا أيضاً نقول ، ذلك ما لم يُدركه المُتعجّلون . وذلك ايضاً ما لم يُدركه آنيّاً حتى بعضُ شيعتِه ، وقد قرأناه في النصّ الاحتفالي المجزؤ الذي اقتبسناه في مطلع هذا الفصل .

في ظلّ هذا الإنجاز الكبير ، حصل تغيُّرٌ ذو مغزىً كبير، وإن يكُن لم يحظَ بما يستحقّه من تقدير. نقرأُ من خلاله التّبدّل العميق في نظرة أتباع أهل البيت إلى ذاتهم . تمثّل في ظهور كلمة (إماميّة) اسماً لجَمْعهم . بعد أن كانوا من قبلُ (شيعة) ، أي أتباعاً ومؤيّدين لحقّ هذا الإمام أو غيره ، في مُقابل السُلطة الفعليّة الغاصبَة .

أمّا الآن ، وقد أخرج الإمامُ الباقر(ع) مسألة مفهوم السُلطة من دائرة اهتمامه المُعلَنَة التي يعملُ عليها . دون أن يعني ذلك بالضرورة التنازُل عن الحقّ باستلام السُلطة عندما تتهيّأ الاسباب . وأنجزَ ونشرَ مشروعاً معرفيّاً مُتكاملاً، في قلبه الإمام الفعلي من الأئمة دون تحديد ، ـــ فقد بات الولاء للمشروع . وإعلاناً لهذا الانقلاب الموضوعي العميق نبتت (الإمامية) [1] . إشعاراً بأنّ أصحابه قد تجاوزوا مُستوى الاتباع لشخص ، مهما يبلغ من علوّ المقام ، ومهما يكن الانتساب إليه شرفاً، إلى مستوى ينطوي على الانتماء إلى أُطروحـةٍ فكريّة مُتكاملـة ، في قلبِها إمامٌ بوصفه مصـدرُها وراعيها . وتلك نقلـةٌ

---

1 ــ للمزيد على هذا البحث ، راجع فصل (إماميّة) من كتابنا (أسامي الشيعة وما فيها من خفايا تاريخهم) نشر مركز بهاء الدين العاملي للأبحاث والدراسات (مبدع) . وهو مَعروض في موقع المركز على الشبكة .

نوعيّةٌ كبيرةِ . طبعاً دون أن يعني ذلك أن (شيعة) قد نُسخت ، بل بقيت وما تزال .

(6) الإمام الصادق يتابع

من الغنيّ عن البيان أنّ الإمام الصادق (ع) (114 ــ 148 هـ/ 732 ــ 765م) قد تابعَ العملَ في الاتجاه الذي أسّس له أبوه من قبله ، ثم أنّه بنى عليه فأعلى البناء .

على أنّ من المعلوم أنّ العملَ الذي أسّس له الإمام الباقر (ع) قد اتّسع في عهد ابنه وعلى يده اتساعاً كبيراً ، بحيث بلغ عديدُ الرّواة عنه الأُلوف من مُختلف البلدان ، ومنهم مَن هم من مُختلف المذاهب . وبحيث أن المُحدّث الزّيدي الجارودي ابن عُقدة صنّف كتاباً في أصحاب الإمام ، أنهاهم إلى أربعة آلاف [1] . وعن الحسن بن علي الوشّاء البغدادي (حي : 220 هـ / 835 م) أنه قال : " **إنّي أدركتُ في هذا المسجد ــ يعني مسجد الكوفة ــ تسعمائة شيخ كلٌّ يقول ، حدّثني جعفر بن محمد** " [2] ، ممّا يدلّ على أنّ الحضور الباهر للإمام ، في وسط حَمَلَة الحديث في الكوفة ، كان طاغياً من بعده لمدةٍ طويلة ، تُقاس بالعُقود من السنين . والظاهر أن ذلك العديد من الرُّواة الذين أحصاهم ابن عقدة هو جَماع مَن رووا عنه مُباشرةً ، بالإضافة إلى مَن كانوا يسمعون من كبار أصحابه ، وفقَ الآليّة الأكاديميّة التي وصفناها قبل قليل ، حيث قُلنا أن الآخذين عن الإمام الباقر (ع) كانوا من مراتب مختلفة بحسب الأقدميّة . وكان الإمام يأمر بعض

---

1 ـ المفيد : الإرشاد في حُجج الله على العباد ، ط. النجف 1381هـ /1962م / 270 .
والنوري : مستدرك الوسائل ، ط. إيران 1382 هـ : 3 / 770 .
2 ـ أحمد بن علي النجاشي : رجال النجاشي ، ط. بيروت 1409 هـ / 1988م : 1 / 137
ومستدرك الوسائل ، : 3 / 379 و 381 .

أصحابه بالرواية عمّن هم أقدم منهم وأعرق في الرواية [1] .

ولقد أحصى باحثٌ مُعاصرٌ مُتتبّع ، تحت عنوان " **مشاهير الثقات من رُواتــه [الصادق] من الشيعة** " أربعةً وستين شيخاً من كبار شيوخ أهل الحديث[2]. منهم مَـن تحمّل عنه آلاف الأحاديث [3] ، ومنهم مَن صنّف الكُتُب الكثيرة [4].

والقارئ الذي يُرجع البصر إلى ماقُلناه قبل قليل على عديد أصحاب الإمام الباقر (ع) ، ثم يقارنه بعديد أصحاب ابنه ، ليروعه حجم الإنجاز الذي تحقّق في برهة قصيرة ، لا تزيد على نصف قرن . ما حصل أثناءها هو إنقلابٌ حقيقيّ ، اخترق كل الحواجز التي جهدت الهيئات السُلطويّة في بنائها بين المسلمين . الأمر الذي يدلّ ، اولاً ، على أنّ الأُمة كانت تتطلّع إلى مَن يُعيد إليها أصالتَها الثقافيّة المفقودة . وثانياً على أنّ نهج الإمام وشخصيّته الإيجابيّة قد نجحا في التعبير عن هذا التّوق نجاحاً غير منقوص ولا مسبوق . ومن الإمارات الباقية حتى اليوم ، ذات العلاقة بهذه المُلاحظة ، أنّه العلَم الوحيد ، بعد رسول الله (ص) طبعاً ، الذي حظي وما يزال بإجلال وتقدير المسلمين قاطبة على اختلاف مذاهبهم وأهوائهم .

---

1 ـ من ذلك قوله لجماعةٍ منهم وكيله يونس بن يعقوب : " أما لكم من مُستَراحٍ تستريحون إليه ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة البصري ؟! " (محمد الحسين المظفّري : الإمام الصادق ، ط. النجف 1369هـ/1950 م : 2 / 151) .

2 ـ نفسه : 2 / 144 ـ 91 .

3 ـ روى عنه أُبان بن تغلب ثلاثين ألف حديث . نوّه الإمام بذلك ، وأمر أُبان بن عثمان الأحمر الكوفي بأن يرويها عنه . (ايضاً: 2 / 145) .

4 ـ لحريز بن عبد الله الأزدي الكوفي عدة كُتُب في الفقه (ايضاً:151/2) ولحسين بن سعيد الأهوازي ثلاثون (مستدرك:308/3). وما هذان ومَن سبقهما إلا أمثلةٌ من كثير .

(7) أهمّ نتائج عمل الإمامين

إنّ من أهمّ نتائج هذا الانجاز التاريخي والمفصلي الكبير ، الذي أنجزه الإمامان على التوالي ، هو أنّهما انتزعا نهائيّاً من السُلطة الفعليّة حقّها الحصْري في الإمساك بتلابيب وأنفاس الحِراك الفكري ، الذي كانت توجّهه دائماً وأبداً حصريّاً في صالحها في الحُكم الهادئ المُستتبّ .

ذلك الإنجاز انعكس على الحالة الفكريّة الإسلاميّة إجمالاً في هذا النّطاق ، فرأيناها وقد تحرّرت من الحَجْر الذي كان مضروباً عليها، والمُحاصَر برواية ما سُمّي زورا غالباً بـ (الحديث) . ومذ ذاك بدأت تظهر المذاهبُ الفقهيّة تِباعاً .

ثم أنّ ذلك هو المعنى الحقيقي والعميق لِما يُقال ويتردّد ، من أن أربابَ المذاهب جميعاً هم من تلاميذ الصادق (ع) ، الذي نفهم منه أنّه إشعارٌ بأنها نبتت في المُناخ الفكري الذي نشره الإمامان . ولولاه لَما كان لها أدنى فرصة في الظهور. وذلك أفضل بكثير، كثير جدّاً ، من خطّة ونهج معاوية وعبد الملك ومَن عملَ لهما .

نسوقُ هذا التحليل ، حتى مع أخذنا بالاعتبار ما أُثِر عن الإمام أبي حنيفة أنّه كان يقول: " **لولا السنتان لهلك النُعمان** "، يعني بـ " **النُعمان** " نفسَه ، وبـ " **السنتان** " المدّة التي يقول ضمناً أنه اتصل أثناءها بالإمام الصادق(ع) ، واستفاد منه بنحوٍ أنقذه من الهلَكَة على ما قال . ذلك أنّنا ، بصرف النّظر عن صحّة الكلام وصدقه ، لم نُلاحظ على الرجل أي تأثُّرٍ بمنهج وخِطّة الإمام . بل إنّ مذهبه قام على قاعدة العمل بالقياس، بوصفه مصدراً أساسيّاً من مصادر الفقيه في استنباط الاحكام . ولطالما نهاه الإمام عن ذلك وجَدّد له النهي . ولم يُذكَر عنه أنّه أجاب عن أدلّة الإمام بما يُؤيّد مذهبَه . ومن المعلوم أنّ سببَ إقباله على القياس قِلّة ما اعتبره وسلّمه من نصوص الحديث . مع أنّه كان إلى جنب الإمام ، وهو الذي أُثر عنه أنّه كان يقول : "**حديثي حديثُ أبي ، وحديثُ أبي**

حديثُ جدّي ، وحديثُ جدّي حديث علي بن أبي طالب ، وحديثُ علي حديثُ رسول الله " [1] . ومع ذلك كلّه فلم يُؤثَر عن أبي حنيفة ولا عن أحدٍ من أصحابه أنّه كتب في إثبات مذهبه ، ولا ذكر في تقريره حُجّة. ولا أجاب عن دلائل الإمام وغيره في إنكاره ونفي الحُجّيّة عنه [2]. والذي يبدو لنا ، أنّه إنّما قال ماقال سعياً إلى الاستفادة من الحُضور الباهر للإمام ، يوم كان هو فقيهاً غير ذي كبير شأن في الكوفة ، قبل أن يُحتضَن مذهبُه في بغداد من قِبَل السُلطة ، ويُمنحُ تلميذُه أبو يوسف ذلك المقام العالي فيها، بحيث غدا مذهبُه رسميّاً ، بل الرسمي تحت شعار "مذهب أهل العراق " .

(8) البُنية الفكرية التي بناها الصادق

بهذا الكلام على التأثير الجانبي لأعمال الإمام الصادق (ع)، وما ساق إليه من موقفٍ له من نابتة القياس ، نكون قد دخلنا عفواً في البُنية الفكريّة التي عمل على بنائها والدّفاع عنها .

ومن الغنيّ عن البيان ، أنّ العناصر الأساسيّة في الجانب الإيجابيّ العملاني من الإثنين ، لا تخرجُ عمّا بسطناه في كلامنا عمّا قليل من عناوين الموضوعات التي أولاها والدُه الإمام الباقر (ع) عنايتَه. باستثناء موقفه من نابتة القياس التي لم تكُن مطروحةً أيام أبيه ، وهو فعلٌ دفاعيّ . مع ضرورة إضافة ما جَدّ منها على الحياة العقليّة في زمانه وشُجونها ، ثم ما أضافه الصادق (ع) من عناوين جديدة . وهذه الأخيرة كلّها سنُشير إليها إشارةً من

---

1 ـ الحر العاملي: وسائل الشيعة:58/18 برقم/26،الباب الثامن من أبواب صفات القاضي .

2 ـ المعروف أنّ الإمام الشافعي هو أوّل مَن كتب في القياس وأورد عليها الأدلّة . فأبو حنيفة هو أوّل من استعمل القياس ، والشافعي استعمله وأصّله وقعّد له القواعد . (انظر : عبد الحليم الجندي : الإمام جعفر الصادق ، ط. مصر 1397 هـ / 1977 م / 178 ـ 80) حيث ساق بحثاً جيداً على المسألة ، عزّزه بإيراد ما احتجّ به الإمام على أبي حنيفة شخصيّاً .

قبيل تكميل الصورة ، لأنّها خارج خطّة الكتاب التي تدور على الفقه ومدارسه .

من أبرز ما جَدّ على الحياة العقليّة في أيامه أمران :

ــ الأوّل: ظهور تيّار زُهديّ ، هو نفسُه الذي يكمنُ في خلفيّة ما سيُعرف بعد قليل بالتصوّف .

والزّهدُ وإن يكُن من الوُجهة الأخلاقيّة الإسلاميّة موضعَ حثّ وتنويه ، ولكن إنّما بوصفه مُلحقاً بالعمل والسعي والتدبير، وظيفته أن يهذّبها ويمنحها مِسحةً أخلاقيّة . وليس بوصفه مشروعاً قائماً بنفسِه وبديلاً عنها . أمّا حينما يغدو هو المشروع ، وهو المَطلَب ومُنتهى ماعليه الفعل والعمل ، فيكون هُروباً من المُهمّة الاجتماعيّة التبليغيّة ، الموكولة إلى الأُمّة بما هي أُمّة وسط بين خاتم الرُسُل والرسالة الخاتمة وبين الأُمم . عليها أن تُحصّلَ كل ما في وُسعها بالعمل والتدبير والإنتاج (وأن ليس للإنسان إلا ماسعى) (النجم/39)، وأن تُحصّنَ نفسَها باكتساب القوّة والمِنعَة .

من هنا رأينا الإمام ينعى في مواطن متعدّدة على الذين ينفُرون ويُنفّرون من السّعي ، أو يستفرغون وقتَهم وجُهدهم في العبادة ، أو لايُعنون بتدبير رزقهم ورزق مَن يعولون ، بكلمات قاسيةٍ أحياناً . مُبيّناً أنّ السعي والتدبير والعبادة بشروطِها الأخلاقيّة وأحكامِها أُمورٌ يُكمل بعضُها بعضا [1].

ــ الثاني : ظهور تيارٍ دهريّ ، يُنكر الخالقَ والخلقَ والتّدبير " ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يُهلكنا إلا الدهر " (الجاثية / 23) ، ويُنكرون تبعاً البِعثةَ والتكليفَ والتنزيلَ واليومَ الآخِر. له أبطاله ورموزه من النُّخبة المُفكّرة . منهم عبد الكريم بن أبي العوجاء ، وعبد الله بن المقفّع ، والجَعْد بن درهم ، وأبو شاكر الدّيصاني .

الغريب أنّ هؤلاء الأربعة كانوا يقصدون الإمام دون غيره بأفكارهم

---

1 ــ أورد بعض نصوصها المظفري في : الإمام الصادق : 1 / 235 وما بعدها .

وشُكوكهم، فيستمع إلى أقوالهم على ما فيها من ضحالة، بل وجهل مُدقع أحياناً ، ويبيّن لهم ويفتح عقولهم على مواطن الخلل في أفكارهم . ولم يُذكَر إطلاقاً أنّه نهرَ أحدهم أو عنّفه ، على ما في كلام بعضهم من وقاحة [1] . لقد كانوا يعرفون جيّداً أيَّ صاحب قلبٍ كبير يُخاطبون .

والحقيقة أنّ جَماعَ ما في تلك المُطارحات كنزٌ ثمين ، يضعُنا في صورة بعض ما كان يضطرمُ داخل العقل المُسلم آنذاك . لا ريب في أنّ أنظمة الحُكم القمعيّة الإستلابيّة المُتوالية مسؤولة عنه . وذلك بما ارتكبته من تشويهٍ مُتعمّد للدين وللتّديّن ، وضعَ الإيمان في موقع الخادم لاستئثارهم واستبدادهم[2] . فكأنّ في خلفيّة أُطروحة هؤلاء الدّهريين فعل انتقام من أولئك الذين سلبوا الناسَ حقوقهم باسم الدين . فما كان منهم إلا أن أعلنوا إنكاره من رأس .

(9) الصادق وتلميذه ابن حيّان

في مُقابل هذا الجُهد الدّفاعي أو التّصحيحي ، الذي قرأناه في التّصدّي لنابتة القياس وظهور التيّارين الزُهدي والدّهري ، نجِدُ أنّ الإمام قد أضاف إلى عناوين الموضوعات التي أولاها أبوه عنايتَه عنواناً جديداً على الثقافة الإسلاميّة في كل تجليّاتها ، مثّلته أعمالُ تلميذه النجيب جابر بن حيّان الكوفي (ت: 161هـ/777م) .

فمن المعلوم أنّ هذا الكيميائي والطبيب والعارف والفيلسوف ، الذي حمل عن جدارةٍ واستحقاق لقبَ أوّل كيميائيّ في تاريخ العلم ، قد ترك مصنفاتٍ كثيرة في الكيمياء والطبّ والتأمّلات الفلسفيّة التي تطرحُها مادة هذين العلميَن . تُنبئُ بمجموعِها عن عالِمٍ فذّ ، اخترق البُنيةَ المعرفيّة السّائدة في عصره ، ونفذَ

---

1 ــ من ذلك أنّ أحدهم خاطب الإمام وهو في المسجد الحرام ، فقال له :" إلى متى تدوسون هذا البيدر ؟! " ، يعني الطواف .

2 ــ أوثق مصدرٍ لتلك المُطارحات في : الكافي ، كتاب التوحيد بمختلف فصولِه .

منها إلى جانبٍ لم يكُنْ مَنظوراً من قبله . أصيلاً رائداً في منهجه التجريبي ، مُجدّداً في لُغته التقنيّة / الفنّيّة ، دقيقاً في مصطلحاته الفنّيّة . ولكنّه ، خصوصاً في تأملاته الفلسفيّة ، متصّلٌ بالمفاهيم واللغة القرآنيّة [1]، مُنتَمٍ لمدرسة أهل البيت .

ما يهمّنا الآن هو أنّ من الثابت والمُؤكّد ، أنّ جابراً قد أخذ ماأودعه كُتُبَه الكثيرة عن أستاذه الإمام الصادق (ع) . وهو في عامّة مُصنفاته لا يملُّ من التذكير بهذه الحقيقة مُعيداً مُكرّراً . وذلك أمرٌ نادرٌ فيما درج عليه المؤلفون . فلو انّه لم يكُن من الأهميّة بمكان لدى قائله ، لَما أكد عليه هذا التأكيد كما عرفنا .

هذه الحقيقة تطرحُ أسئلةً مُحيّرة . فإنْ يكُن مصدر جابر فيما صنّفه يرجع إلى إمامِه ، فماذا عن مصدر الإمام ؟ . لكن ليس ممّا يقتضيه بحثُنا الآن أن نخوضَ في أسرار هذه الإشكاليّة [2]. يكفي أن نقول إجمالاً ، أنّ الإمام فيما أسّس له بما لقّنه تلميذَه النجيب ، نراه يتطلّعُ إلى المستقبل البعيد ، حيث عالَمٌ جديد ، يتماشى فيه الحقُّ مع القوّة المُستندة إلى المعرفة . وذلك هو الوجه الآخَر المُكمل لمقاومته للتيّار الزُهدي .

---

1 ـ انظر مادة (جابر بن حيّان) في (دائرة المعارف الإسلاميّة) بالانكليزيّة .

2 ـ لمن يرغب في معالجة بعض جوانب هذه الإشكالية بحثُنا (العالَم الفكري للإمام الصادق (ع) ، في (الإمام جعفر الصادق دراسات وأبحاث) نشرته المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق ، لاتا / 61 ـ 68 .

وانظر أيضاً الكتاب الجيّد الذي أوعى المسألة بحثاً : محمد يحيى الهاشمي : الإمام الصادق مُلهم الكيمياء ، نشرة بيروت ، دار الأضواء 1413هـ /1993م . وزكي نجيب محفوظ : جابر بن حيّان ، ط. مصر 1961 .

والمُصنّفات والأبحاث بمختلف اللغات على هذا الرائد الكبير وأعمالِه تفوقُ الإحصا.

(10) تدوين الأُصول ومغزاه

النتيجة الأكثر أهميّةً لهذا المَخْض بالنسبة إلينا في هذا البحث ، هي تأليف مايُعرَفُ في الأدبيّات الإماميّة بـ (الأُصول الأربعمائة) . التي ستغدو غير بعيد المادةَ التي ستُبنى منها كُتُب الحديث الرئيسة ، بعد نقدها وتبويبها . ومن هذه سيبدأ عملٌ اجتهاديّ لم يتوقّف عن التطوّر ، مُتفاعِلاً مع مُختلف وجوه البُنى الاجتماعيّة والمُقتضيات السياسيّة المُتغيّرة .

والقارئ اللبيب الذي يُحسِن التمعّن في الحِراك الذي قاده الإمامان، مُقارِناً الحالةَ البائسة التي بدأ منه أولُهما ، بما ساقت إليه على يد ثانيهما وما تزال ، ليروعه أن ذلك العمل الانقلابي قد تمّ على مستوى القواعد والمنهج ، أي على المستوى النظري الذي في قلبه الإمام ومفهوم الإمامة ، وجذبَ المئات من نُخبة الرجال الذين سيُصبحون أبطالَه ورُموزه ــ ، كلّ ذلك قد تمّ أثناء نصف قرن فقط تقريباً من الزمان .

والحقيقة التي لن نَمِلَّ من تكرارها ، أنّه اثناء تلك المُدّة انطلق ما سيُعرف بعد قليل بالنهضة المعرفيّة الإسلاميّة ، دون أن يقول لنا أحدٌ كيف وبفضل مَن حصلت . ولكنّ شهادة تلك الأُلوف من الرجال الذين تحلّقوا حول إمام الزمان ، قادمين من مُختلف البِقاع تقولُ لنا الحقيقة بلسان الفعل .

و(الأُصول الأربعمائة) هي مجموعةٌ من كُتُب الحديث المَرويّة عن الإمام الصادق (ع) ، ومن تأليف أصحابه غالباً . ولم يبقَ منها اليوم إلا عددٌ قليل ، بعد أن أدّت مهمّتها بالنحو الذي ذكرناه أعلاه ، وتحوّل الاهتمام إلى كُتُب الحديث الرئيسة التي استوعبتها ، لِما تمتاز به من نقدٍ وتبويب ، جعلها أجدى بالنسبة لغاية الفقيه الذي يستنبط الأحكام من مصادرها .

ومع ذلك فإنّ ظهور تلك (الأُصول) في وقتٍ واحد أو مُتقارب حافلٌ بالمغازي ، ذات العلاقة بالروح التي سكنت ذلك الجمع الكبير الرجال المُتحلّقين حول إمامهم .

فهو، أولاً، يدلُّ على التحرُّر من نمط الثقافة الشّفويّة التي حكمت العقليّة العربيّة طويلاً . فعندما يعمدُ ذلك الجمع الكبير من النُخبة إلى تدوين المعلومات فوراً ، فهذه إمارةٌ على مُتغيّرٍ منهجيّ أساسيّ ، لا ريب في أنّه لم يحصل على ذلك النحو الواسع بمبادرةٍ من الكثيرين الذين دوّنوه ، وكأنّه من توارد الخواطر على أمرٍ واحد . بل امتثالاً لأمر مَن كان يقود ويوجّه حِراكهم إجمالاً .

ثم أنّ هذه الظاهرة غير المَسبوقَة تدلُّ على أنّ مَن ساقَ السلوكَ العامّ باتجاهها كان ينظرُ أيضاً إلى المستقبل . فالإنسان حين يُدوّن ما يعرفه فإنّما أيضاً برسم الآتين من بعده . وذلك ما حدث بالفعل كما عرفنا .

هنا على القارئ اللبيب أن يقارن مابتُلي به الحديث المَنسوب إلى النبيّ (ص) من سياساتٍ مُتناقضة ، بين منعٍ وحظر، إلى إسرافٍ وتبذير دون ضوابط ، ابتغاء توظيفه في مشروعٍ سُلطويّ . مع ضرورة ملاحظة أنّه لولا منع التدوين في البداية ، لَما غدا فيما بعدُ مادّةً سائبةً يوظّفها القابض على ناصية الحكم كيف يشاء . ذلك أنّ عمليّة التدوين ذات وجهيَن . فهي في وجهها الإيجابي تُثبتُ وتؤصّلُ مضمونَها ، ولكنّها أيضاً تنفي ضمناً ما ليس منها أو فيها . ولأجل هذا وذاك يُدوّن الناس معارفهم . في حين أنّ تلك الأُصول الأربعمائة جرى تدوينها على أيدي رُواتها، وتداولُها بين الجمع الغفير من العارفين، في عصر مصدرِها . ممّا جعلها أبعد بكثير عن الوضع والتحريف . ومع ذلك ، فإنّها خضعت غير بعيد إلى النقد الدقيق على أيدي مُحدّثين مُتمرّسين . بل وما تزال هذه العمليّة النقديّة عالقةً لدى أرباب المدرسة الأُصوليّة في الفقه حتى اليوم . وهذه من مواطن الخلاف بينها وبين المدرسة الأخباريّة ، التي تذهب إلى أنّ كل ما في كُتُب الحديث الأربعة صحيح الصّدور.

(11) العمل التدويني يتّسع

على أنّ تلك الأُصول لم تكُن الثّمرات الوحيدة التي تمخّضت عنها تلك الفترة . بل كان إلى جانبها مجموعةٌ كبيرةٌ من المصنّفات في مختلف الموضوعات

التي وضعها أصحاب الإمام ، تتّصِف أيضاً بالزّيادة وغير المَسبوقَة . ممّا يُعزّز أيضاً وأيضاً دورَ الإمام في دفْع وإطلاق النهضة المعرفيّة الإسلاميّة .

من ذلك ما صنّفه هشام بن الحكم (ح: 187هـ / 802م) في الألفاظ ، والرّدّ على الزنادقة ، والتوحيد والإمامة والقدَر ، والرّدّ على الثّنويّة ، والرّدّ على أرسطو[1] . . . الخ. ومُصنّفات محمد بن علي بن النُعمان البجليّ ، مؤمن الطاق (ت.ح: 160 هـ/ 776م) ، في الإمامة والمعرفة وإثبات الوصيّة والمناظرات والتاريخ[1] . وأُبان بن تغلب (ت: 141 هـ / 758م) أوّل مَن صنّف في غريب القرآن[1] . وحريز بن عبد الله الأزدي (ح : 148 هـ/ 765 م) صنف أربعة كُتُب[2] . والحكم بن مسكين الكوفي (ح : 170 هـ / 786 م) صنف كُتُباً في الوصايا والطلاق والظّهار[3] . إلى ما صنّفه زُرارة بن أعين ، ومحمد بن السّائب الكلبي ، وعلي بن يقطين ، ومحمد بن إسحق الكلبي وغيرهم كثيرون، ممّا بسطه الشيخ الطوسي في كتابه الشهير (الفهرست) . بل ويندُرُ أن تجِد من أصحاب الإمام مَن ليس له كتاب .

(12) نحو الاستنباط والاجتهاد

نذكر أيضاً في هذا السّياق من التجديد والزّيادة ، جهودَ الإمام الحثيثة باتجاه إعداد وتدريب أصحابه على الاستنباط والاجتهاد . وذلك بأن بيّن لهم الأُصول الجامعة التي تُستنبط منها الأحكام . المقصد الذي نجِدُ الإعلان الصريح عنه في قولته الشهيرة : " **إنّما علينا أن نُلقي إليكم الأُصول وعليكم التفريع** ". وقد جمع الشيخ الحرّ العاملي تلك الأُصول في غضون كتابه (الفصول المُهمّة في أُصول الأئمة) فبلغ بها مائتين وثمانية أصل ، مع تحفّظنا على بعضها لجهة اعتبارها

---

1 ـ انظر الترجمة له وثبتاً بكُتبه في كتابنا (أعلام الشيعة) .

2 ـ ابن النديم : الفهرست / 325 .

3 ـــ موسوعة طبقات الفقهاء ، ط. بيروت 1420 هـ /1999م : 2 / 158 .

من الأُصول .

لكنّ المُفارَقَة هنا هي في أنّ فهم الشيخ لوظيفة تلك (الأُصول) ، وما كان الحافزَ عنده لجمعها ، هو تماماً عكس المقصود . ذلك أنّ غرضه من بسْطها ذلك البسط هو تعزيز مذهبه الأخباريّ في نفي الفقه والاجتهاد ، وما يترتّب عليها من تقليدٍ ومقلّدين . وأنّ الناس جميعاً هم مقلّدون للأئمة ، ليس عليهم إلا أخذ الأحكام من الأحاديث الصحيحة الواردة عنهم، وفي رأسها عنده تلك (الأُصول)[1]. والناس عنده في هذا من بعدُ شَرْعٌ سواء.

لكنّ الشيخ الحُرّ لم يلتفت أو لم يأخذ بعين الاعتبار أنّ تلك الأُصول ، وأكثرُها عن الإمام الصادق (ع) ، قد ألقاها إلى نُخبةٍ من العلماء العارفين من أصحابه، القادرين بما لديهم من معرفةٍ وخبرةٍ على إعمالِها على الصحّة ، والاستفادة منها في استنباط ومعرفة الأحكام بحقّهم . وذلك أمرٌ مُتعذّر بالتأكيد لمَن لم يكُن بمثل ذلك المستوى اللائق أو بما يُقاربه على الأقلّ . فكيف بمَن كان أُمّيّاً ، أو بمَن ليس يُحسِن العربيّة إلا لماماً ، كأكثر الناس اليوم وفيما مضى ، أو كان من غير العرب . الأمر الذي يتعارض بشدّة مع الغرض الذي أوردها من أجله .

لذلك نقول ، إن ممّا لا ريب فيه أنّ غرض الإمام من إلقاء الأُصول إلى أصحابه إنّما هو تدريبهم على استنباط الأحكام ، في الفروع التي ليس فيها نصٌّ مباشر . من مثل " مَن كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه ، فإنّ الشك لا ينقض اليقين " ، " كل شيءٍ مُطلَق حتى يرِدَ فيه نهي " ، " كل شيءٍ فيه حلالٌ

---

1 ــ بالإضافة إلى ما في اسم الكتاب من دلالة على ذلك ، فهو يقول في مقدمة الكتاب : " . . . . ارجع إلى هذه القواعد الكليّة المروية والأصول الممهدة الثابتة بالنصوص المتواترة المروية عن العترة الطاهرة [. . . . .] واستغنِ عن الاستنباطات الظنية والأدلة الضعيفة العقليّة " (الفصول المهمة ، ط. النجف 1378 هـ) .

وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه " إلى غير ذلك . ممّا هو اليوم أصلُ ومُستَنَد قواعد شـرعيّة مُحرّرة في كُتُب الأُصول العمليّة ، تحت عنوان : الاستصحاب ، أصل البراءة ، أصل الإباحة . . . الخ .

هكذا، فإنّ هذه البادرات الثلاث من الإمام الصادق (ع) ، أو تحت رعايته وقيادته : (التسجيل والتصنيف والتدريب) ، التي عملنا على أن نُبيّن للقارئ معناها ومؤدّاها ومسـارَها ومغزاها ومرماها ، كانت بمثابة البادئ والمُنطلَق لعمـلٍ نهضويّ كبير ، لم يتوقّف عن التطوّر صُـعُـداً . ممّا سيكون وصفه وبيان مرابعه والبيئات الاجتماعيّة والسياسيّة الحاضنة لكلٍّ منها موضوع ما بقي من الكتاب .

الفصل الثالث

قُـــمّ الأُمّ

(1) تمهيد تاريخي

مهما نقُلْ على أعمال الإمام الصادق (ع) النّهضويّة ، فإنّ الكلام لن يستكمل ما لـم نقِفَ الوقفة المُناسبة على بادرته المُذهلة في استحياء قمّ حاضرةً علميّة حيث لم يتوقّع احد . ذلك لِما لـلإمام من دورٍ تاريخي في استحيائها هذا ، ثم لِما سيكونُ للمدينة من موقعٍ فـذٍّ في تاريخ نشأة البحث الفقهي وتطوّره ، بفضل مُناخ الحريّة النسبيّة الذي اكتسبته من موقعها البعيد عن مُتناول وعين السُلطة المركزيّة . وأيضاً المُطِلّ على مدينة الرّيّ العريقة وما والاها ، ومنها على ماوراء النهر وبلدانه . بحيث أنّ نهضتها انداحت إليهما كما سنعرف .

والمعروف الثابت أنّ الموقع الذي مُصّرت عليه قُمّ كان يباباً خالياً أو يكاد من السُكّان . ذلك لأنّ أرضها ملحٌ وماؤها أجاج ، تغطيها المُستنقعات والآجام التي تعجُّ بالأفاعي والعقارب ، فضلاً عن مناخها القارّيّ القاسي. إلى أن استصلحها ومصّرها قوم من أهل الكوفة ، باينوا منازلهم فيها هرباً من بطش الحجّاج ، واتجهوا شرقاً صوب إيران يلتمسون بقعةً ينزلونها آمنين ، إلى أن انتهت بهم دروبهم الطويلة إلى ذلك الموقع ، فنزلوه مُكرَهين لا لسبب إلا لأنّهم لـم يدفعهم عنه مُدافع وأنّه ليس موضع رغبة أحد .

أولئك المهاجرون هم الذين سيدخلون التاريخ من أوسع الأبواب تحت اسم (الأشعريين) ، نسبةً إلى جَدٍّ بعيدٍ لهم .

ماعتّم أولئك المُهاجرون المُنهَكون أن اجترحوا في وطنهم الجديد عجيبتَين : جعلوا القَفر عامراً ، وجعلوا اليباب حاضرة علميّة .

إنّ يكُن تفسير عجيبة الاستصلاح ممكناً بالقول أنهم كانوا أمام خِيارٍ

وحيد ، إمّا هذا وإمّا الموت . فكيف نُفسّر أنهم استنبتوا من بؤسهم وغُربتهم بيئةً علميّة عاملة ، كان لها من الحضور الباهر مايزال أثره الطيّب حتى اليوم ؟

ذلك أنّ من المؤكّد أن الأشعريين اليمانيي الأصل لم يكُن لهم إبّان تاريخهم القصير في الكوفة أدنى حضور أو تجربة في المعرفة وشؤونها ، على ضآلتها آنذاك . فكيف تأتّى لأُولئك المساكين أن يبعثوا في ذلك القفر اليباب ما جعل منه حاضرةً عظيمة من حواضر العلم ؟

(2) لغز نهوض قُـم

الحقيقة أنّ هذه المُعضلة قد حيّرتني طويلاً أثناء انشغالي بكتابي (رجال الأشعريين من المُحدّثين واصحاب الأئمة)[1]، دون أن أقع على ما يُنير لي الجواب أو الطريق إليه . بحيث بدأت أُفكّر أن في الأمر ظاهرة لا تُفسَّر بأعمال البشر، أي أنها تدبير إلهيّ محض . مع يقيني بأنّ هذا التفسير قد يُريح من عبء السؤال ، ولكنّه بالتأكيد لا يُجدي . ثم ليقيني بأنّ هناك تفسيرٌ خفيٌّ للمُعضلة كامنٌ خلفَ حُجُب التاريخ الكثيفة .

والحقيقة أنّ هذا التفسير كان دائماً أمامي دون أن التفت إليه ، كامن في أحد الجداول المُلحَقَة بالكتاب ، وبالتحديد في الجدول رقم (4) المُخصّص بأصحاب الإمام الصادق (ع) من الأشعريين في قم .

التمعُّن في هذا الجدول يُظهر جملةً من الحقائق هي :

ــ الأُولى : أنّ عدّتهم ستة عشر . هم جميعاً من أصحاب الإمام ، أي من تلاميذه الذين أخذوا منه ورووا عنه .

ــ الثانية : أنّهم جميعاً ، باستثناء واحدٍ منهم ، ممّن حدّثوا عنه . وخمسة منهم ، بالإضافة إلى ذلك ، من أرباب التصانيف .

---

1 ــ نشرة مركز العلوم والثقافة الإسلامية في قم 1329هـ/2008م .

ـ الثالثة : تسعةٌ منهم من أبناء عبد الله بن سعد بن مالك الأشعري . أي أنهم من الجيل الثاني من الذين هاجروا من الكوفة إلى قم . والمعلوم أن سعداً كان من قادة وكبار الموكب الذي خرج هارباً من الكوفة . وأي أنّ أبناء عبد الله التسعة كانوا يومذاك في ميعة الصبا أومُقتبل الشباب ، أو أنّ منهم مَن وُلد في قُمّ . أمّا الباقون من أولئك الستة عشر فهم من أبناء أولئك التسعة. باستثناء واحدٍ منهم ، هو علي بن محمد بن حفص الذي لا نعرف موقعه من شجرة الأُسرة الأشعريّة بمُختلف فروعها .

إنّ تحليل وتركيب هذه الكميّة الممتازة من المعلومات يُبيّن لنا الحقائق الخفيّة التالية :

ـ الأُولى : أنّ أولئك الستة عشر هم رُوّاد وطليعة تحوّل الأُسرة الأشعريّة من أُسرة تفتقر إلى أدنى الحُضور والتجربة في شؤون المعرفة كما قُلنا إعلاه ، إلى وضعِها الجديد المختلف في مهجرِها .

والجدير بالذكر هنا أنّ مؤلف (تاريخ قم) يصِفُ أحدهم ، موسى بن عبد الله بن سعد ، بأنّه "**ابتدأ في قم بإظهار مذهب الشيعة ، ثم اقتدى أهلُها به ، وأظهروا مذهب الشيعة** "[1]. والمفهوم من هذه العبارة ذات الأهميّة الدّلاليّة الفذّة أنّ موسى هو أوّل من اتصل بالإمام وأخذ عنه، وبعودته إلى قُمّ نفخ فيها روحاً غير مسبوقه، عبّر عنها المؤرّخ "**بإظهار مذهب الشيعة**" ثم أنّ إخوته تتابعوا من بعده .

ـ الثانية : لسنا نعرف أين كان أولئك الستة عشر يلتقون بالإمام ويأخذون عنه بعد أن خرجوا من الكوفة . وذلك جزءٌ من مشكلتنا مع كُتُب الرجال عندنا ، وهي التي صبّت جهدها على حال الرّاوي من حيث الوثاقة وعدمها . ولم تولِ سيرتَه أدنى عناية . وبذك ضاع جزءٌ كبير وهامّ من تاريخنا الثقافي .

---

1 ـ الحسن بن محمد القمّي : تاريخ قم ، نشرة جلال الدين الطهراني / 278 .

ـ الثالثة: إنّ إقبال أولئك الستة عشر الأشعريين على طلب العلم دفعةً واحدة ، وربما في وقتٍ واحدٍ أو أوقاتٍ مُتقاربة على الأقلّ ، ممّا يصعبُ جدّاً تصوّر حصوله ببادرةٍ منهم. خصوصاً وأننا عرفنا أن ليس للأُسرة من قبل أدنى سابقة في هذا الباب .

وعلى كل حال ، ماالذي يجعل ذلك العدد الجمّ من الشُبان ، الذين يعيشون في بقعةٍ جدباء قصيّة ، ما من حياةٍ عقليّةٍ فيها ، يندفعون هذا الاندفاع الجماعي باتجاه الحضور على الإمام ، دون أن يكون لهم لا في تاريخهم الأُسري ولا في الوسط الذي يعيشون فيه ما قد يُغري أو يدفع بذلك الاتجاه ؟

أضِف إلى ذلك ، أنّ الإمام الباقر (ع) قد سبق ابنَه إلى الاعتناء بنشر العلم في الكوفة وكان له فيها تلاميذٌ . ومع ذلك فإننا لم نرَ فيهم أحداً ممن بقي في الكوفة من الأُسرة الأشعريّة . اللهم إلا واحداً منها لم يكُ بذي شأن ، تقول روايةٌ أنّه التقى الإمام الباقر (ع) في"المدينة"[1] في شأنٍ لاعلاقة له بالعلم وأهله .

كل ذلك يدلُّ دلالةً قويّةً جدّاً على أنّ الإمام الصادق (ع) هو صاحب المُبادرة في دفْع تلك النُخبة من الأشعريين الأوائل في قم إلى طلب العلم . ومن هؤلاء الرّوّاد تناسل أبناؤهم وأحفادهم وأخلافهم [2] .

إذن فالفضل في انبعاث قمّ ذلك الانبعاث العجيب والغامض ، يرجعُ في مبدئه وأساسِه إلى مبادرة ورعاية [3] الإمام لطليعةٍ كبيرةٍ من أبنائها دفعةً واحدة .

---

1 ـ هو قيس بن رمّانة الأشعري . الترجمة له في كتابنا (رجال الأشعريين) / 135 .

2 ـ انظر المُشجّرة الكبرى لأبناء وأحفاد وأخلاف عبد الله بن سعد بن مالك في (رجال الأشعريين) / 207 .

3 ـ اقرأ في (رجال الكشي) / 331 ـ 32 روايةً جميلةً على العُرى الوثيقة التي شدّت الإمام إلى أشعريي قم .

ثم أنّ تلك الطليعة تابعت إنتاج ذاتها جيلاً بعد جيل ، على الخط الذي وضعهم عليه أستاذهم وإمامهم . بحيث استكملت حضورها وعلاقتها بالأئمة المُتوالين . بل إلى ما بعد انتهاء فترة الحضور العلني للأئمة [1].

واليوم إذ نحن نُقيّم بادرة الإمام السّاطعة ، واضعين إياها في سياقها التاريخي المُستمرّ، نرى فيها عاملاً تاريخيّاً خلاّقاً ما يزال حيّاً فاعلاً حتى اليوم . ذلك بالنظر أوّلاً إلى دور قمّ ، بوصفها أول حاضرةٍ علميّة إماميّة في إيران ، حافظَت على علاقةٍ متينةٍ بالأئمة المُتوالين من بعده ، وعملت على تسجيل حديثهم ونقده وتبويبه . ثم ثانياً بالنظر إلى تداعيات حضورها الباهر باتجاه ماحولها ، وُصولاً إلى بلدان آسية الوسطى (تركمانستان وما وراء النهر) . ثم من كلّ تلك الأصقاع والبقاع باتجاه بغداد فالحلّة فجبل عامل . ممّا يجبُ فهمه ووصفه وتحليله باعتباره نُضجاً للكامن الثقافي ، بوصفه منبعاً معرفيّاً لاينضب ، وايضاً بوصفه حافزاً سلوكيّاً يُطالب ويدفع باتجاه المزيد والمزيد من التّسامي بالثقافة الخاصّة . ممّا سيكون كلّه موضع العناية فيما يأتي من الكتاب إن شاء الله .

هكذا يصنع الأفذاذ التاريخَ الحيَّ بهدوءٍ وصمتٍ وتواضُع ، وهم يرمون بأبصارهم نحو المستقبل الذي قد يكون بعيداً . بحيث يتساءل مَن يأتون من بعدهم : مَن ، كيف ، أنّى ؟ ثم أنّهم لايحصلون على الجواب ، إن هم حصلوا بالفعل ، إلاّ بمُقارناتٍ شاقّةٍ كتلك التي خُضنا غُمارها قبل قليل .

---

1 ـ انظر في ملحقات كتابنا (رجال الأشعريين) الجداول بأصحاب كل إمامٍ إمام ، حتى نهاية فترة الغيبة الصغرى .

2 ــ قُمّ تنـهض

(1) سرٌّ تاريخي ضائع

إنّ نهوض قُمّ ، بحيث راصفت الكوفة زمناً ثم تجاوزتها في المنهج ، لهو من أسرار تاريخنا الثقافي التي لم يمَسّها الباحثون من قبل فيما أعلم . ذلك على الرغم من أهميّتها المُطلقة ، بوصفها النهضة التي أسّست لِما بعدها من سلسلة نهضاتٍ مُتوالية. طبعاً مع الاحتفاظ بمكانٍ رَحْبٍ للكوفة ، مُكافئ لِما استنبت فيها الإمامان الهُمامان من زرعٍ ، سرعان ماشتدّ على سُوقه فأعطى وأغنى . فلولاه لَما كان من المُمكن أن تنبت قُم بالنحو الذي نبتت فيه .

من السهولة بمكان أن نرى إلى ذلك النهوض عبر الأسماء الكثيرة من العلماء الذين أنجبتهم أثناء قرنيَن من الزمان تقريباً . هي المدّة ما بين بَدء اتصال أبنائها من الأشعريين بالإمام الصادق (ع) في أواخر القرن الأول للهجرة ، إلى آخر مَن نعرفهم من أبناء تلك الأُسرة في أواخر القرن الثالث . والحقيقة أنّنا يسّرنا ذلك المطلب لمَن يكتفي بهذا المنظور، وذلك بالجداول التي وضعناها لأسماء أصحاب كل إمامٍ إمامٍ من الأُسرة في خاتمة كتابنا (رجال الأشعريين من المحدّثين وأصحاب الأئمة).

ولكنّ هذا المنظور ، على مافيه من فائدة وتيسير ، لايُعنى بذكر العُلماء الكثيرين أيضاً من غير أبناء الأُسرة . ثم أنّه لا يقول ماذا كان يجري على أيدي هؤلاء وأولئك في ذلك الزمن الطويل . فالعمل الفكري ، في هذا وفي غيره ، هو ذو ألوان وأشكال ورُؤى وحوافز لانهاية لها . لا بُدّ من ضَبْط عدستنا المُقَرّبَة ونحن نتمعّن فيه ، كيما تُظهرَ لنا بالوضوح الكافي مايُخفيه من تفصيلات دقيقة . هي هي التاريخ لو كانوا يعلمون .

لكنّ علينا قبلُ أن نُلِمّ إلماماً ما بالمُتغيّر السياسي ــ الاجتماعي الجذري الذي نال التشيّع الإمامي من رأس في هذه الفترة . ذلك أنّ الإمام الصادق (ع)

الذي عرفناه رائداً لنهضة قُـمّ ، هو أيضاً رائد العمل التنظيمي السّرّي الذي عمل على تنظيم الشيعة حيثما هم ، وخصوصاً في أنحاء العراق وإيران وما وراء النهر ، وذلك بنظام الوكلاء الذي ابتدعه . ثم أنّ العمل تصاعد بسرعة أيام ابنه الإمام الكاظم (ع) ، بحيث أصبح تنظيماً شاملاً أشبه ما نُسمّيه اليوم الدولة العميقة . لها رجالها العاملون في مختلف الشؤون ذات الصّلة ، من تنظيميّة وماليّة ومعلوماتيّة واجتماعيّة . كان له من الأثر، أن غدا الشيعة جزءاً من الواقع السياسي الذي لا يمكن للسُلطة المركزيّة تجاهله . وفي هذا السّياق عمد الرشيد إلى ضَرْب السّجن المَديد على الإمام الكاظم (ع) ، ابتغاء قطْع ما بين التنظيم ورأسِه ، حتى إذا خاب سعيه اغتاله . ثم أنّ ابنه المأمون اعتمد خطّة أكثر دهاءً ومكراً مع الإمام الرضا (ع) ، لتعطيل العمل أو إرباكه على الأقل ، وذلك بتمثيليّة ولاية العهد المعروفة ، حتى إذا خاب تدبيره أيضاً اغتاله . وكل ذلك بسطناه البسط المُمكن في كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) [1] .

ممّا لا ريب فيه إجمالاً ، أن قُـمّ كان لها من هذا المُتغيّر السياسي حظٌّ ونصيب . يسهُـلُ القول ويعسُرُ التفصيل . وما ذلك إلا لأنّنا نخوض في عالَمٍ من الأسرار العميقة ، المَحروسَة بدقّةٍ وكفاية من أجيالٍ من المُتمرّسين .

(2) قـم المقصَد

لكنّنا نُلاحظ أيضاً أن قُمّ غدت في هذه الفترة مقصداً أو منزلاً لمجموعةٍ من الرجال المعارف ، المُتحدّرين من الإمام الصادق (ع) . أحصاهم عَدّاً المُحدّث النّوري في كتابه (مُستدرَك وسائل الشيعة) ، هم :

ــ الحسين بن الحسين بن جعفر بن محمد بن إسماعيل بن الصادق .

ــ الحسن بن علي بن محمد بن علي بن الصادق ، المُلقّب بالديباج .

ــ الحسن بن عيسى بن محمد بن علي بن الصادق .

---

1 ــ نشرة مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت .

ــ علي بن الحسين بن محمد بن علي بن الصادق .

ــ أحمد بن القاسم بن أحمد بن علي بن الصادق .

ــ الحسن بن علي بن جعفر بن عبد الله بن الحسن بن علي بن الصادق

.

ــ موسى المُبرقَع [1].

نذكر ايضاً نزولَ السيّدة فاطمة ، المُلقّبَة بالمعصومة ، وهي أُخت الإمام الرضا (ع) ، قُـمّ ، في العام نفسه الـذي ولّى المأمون فيه أخاها ولاية عهــده (201 هـ / 816 م) ووفاتها فيها . ومُذ ذاك صار ضريحها قلب المدينة النّابض . ثم اغتيال المأمون للإمام سنة 203 هـ/818 م .

بعد سبع سنوات من اغتيال الإمام قامت ثورة قُـمّ على المأمون، بقيادة أحد أبنائها من البيت الأشعري . بأن أعلنوا العصيان المَدَني تحت شعار منع الخراج . فوجّه إليهم حملةً قضت على الثورة ، وهدمت سُور المدينة ، وقتلت يحيى بن عمران الأشعري ، الذي يبدو أنّـه كان قائد الثورة [2]. وسنعود إلى إيراد فهمنا لمغزى الحدث فيما يأتي .

ليس من العسير على القارئ اللبيب ، الذي وعى قلبُه ماقُلناه على ذلك المُتغيّر السياسي الجذري لوضع الشيعة ، أن يرى في تلك الأحداث ، خيرها وشـرّها ، شيئاً ممّا عبّرنا عنه أعلاه بنصيب قُـمّ وحظّها ممّا استجدّ .

فعندما يقصدها ذلك العدد الجمّ من معارف آل البيت، زائرين أو نازلين، في أزمان متقاربة ، فهذا يستدعي سؤالاً عن السبب وماذا كانوا يفعلون . دائماً كانت السُلطة العباسيّة تُرجِف وتجأر بالشكوى من المال والسلاح الذي يأتي من قُمّ لهذا الإمام أو ذاك ، خصوصاً للإمامين الكاظم والهادي (ع) . ذاك كلامٌ باطلٌ بالتأكيد فيما يخصّ السلاح . ولكنّه صحيح بالنسبة للأموال . والحقيقة أنّ

---

1 ــ النوري : مستدرك وسائل الشيعة ، ط. إيران على الحجر : 3 / 427 .

2 ــ تاريخ الطبري حوادث السنة 210هـ والبلاذري : فتوح البلدان، ط.مصر 1377هـ / 440.

الأمـوال الـواردة من قُـمّ كانـت من مصـادر التمـويل الهامّة للتنظيـم . وكان فيـها أوقافٌ هامّة ، يبدو أن الولاية عليها كانت لإمام الوقت . فكان الأئمة المُتوالون يستنيبون على رعايتها والإشراف على استثمارها أحد فقهاء المدينة . وأطولُهم ولايةً في هذا أحمد بن إسحق بن سعد الأشعري [1].

ومع أخذنا بعين الاعتبار أنّ تلك السلسلة من الأحداث ، ابتداءً من قصد أولئك المعارف المدينة ، وصولاً إلى ثورتها الهائلـة على السُلطة المركزيّة ، التي يبدو لنا أنّها ذات علاقة بتحوّل سياسة المأمون نحو الشيعة باتجاه أقصى العنف بعد اغتياله الإمام الرضا (ع) [2]، ــ هي أحداثٌ مُترابطة ، سُـداها ولُحمتها الوضع القوي الذي آلت إليه قُـمّ بعد زُهاء ما يزيد قليلاً على القرن من تمصيرها ، بحيث باتت عنصراً أساسيّاً فيما استجدّ على التشيّع . مع ذلك كلّه فإنّ السـؤال الذي يفرض نفسه على البحث هـو: إن يكن الفضل في الانطلاقة الأُولى للمدينة يرجع إلى بادرة الإمام الصادق (ع) تجاهها ، وقد عرفناها فيما سبق ، فكيف تابعت المدينة من بعدُ بحيث غـدت مالكةً لحضورٍ مركزيّ في الحركة الفكريّة الشيعيّة إجمالاً ؟

(3) تحت رعاية الصادق

في سبيل الحصول على الجواب عن هذا السؤال الهام ، رجعنا إلى الجداول المُلحقَة بكتابنا (رجال الأشعريين) بأصحاب كل إمامٍ إمامٍ منهم ، فبان الجواب واضحاً وُضوحَ الشمس في رائعة النهار. وفي ذلك درسٌ لي وللباحثين بضرورة وفائدة تنظيم المعلومات وتنسيقها . وبذلك قد تغدو آهلةً لجلاء نُقاطٍ غامضةٍ سيطرحها متابعة البحث ، حتى في أسئلةٍ لم تكُن في ذهن الباحث وهو

---

1 ـ انظر الجداول لوكلاء الأئمة الجواد والهادي والعسكري (ع) المُلحقة بكتابنا (التاريخ السرّي للإمامة) .

2 ـ انظر القسم(4) من الباب الثالث تحت عنوان (الدولة تصطدم بالتنظيم) في كتابنا نفسه .

يُنظّم المعلومات . والحقيقة أنّنا كُنّا قد ألمحنا فيما سبق قبل قليل تحت عنوان " **تمصير قُمّ** " إلى مااستنتجناه من سَبْر تلك الجداول ، حيث قُلنا " **أن تلك الطليعة تابعت إنتاج ذاتها جيلاً بعد جيل** " . وهذا أوان التفصيل .

الجدول رقم(4) تحت عنوان"**الأشعريون من أصحاب الإمام الصادق (ع)**" ، أي أوّل مَن تتلمذ عليه منهم وتحمّلوا عنه حديثه ، أحصينا ستة عشر اسماً . غدوا جميعاً أوّل المحدّثين في قُمّ الذين نشروا حديثه فيها . باستثناء واحد منهم ، لم يُذكَر فيمَن تحمّلوا الحديث عن الإمام ، مع أنّه يُذكَر في عِداد أصحابه ، هو شُعيب بن عبد الله بن سعد بن مالك .

من أولئك الخمسة عشر حمَلَة الحديث ، سبعة تابع أبناؤهم على خطّة الآباء . بل إنّ منهم مَن غدوا من كبار المُحدثين . سنسردُ أسماءهم ، ثم نُلحق بها أسماءَ أبنائهم الذين تابعوا من بعدهم .

(4) الجيل الثاني في قُمّ

1 ــ آدم بن عبد الله بن سعد . ابنه زكريّا من أصحاب الأئمة الكاظم والرضا والجواد (ع) . وصفه النجاشي بـ " **ثقة جليل عظيم القَدر . وكان له وجهٌ عند الرضا . وله كتاب مسائله للرضا** " [1] .

2 ــ إدريس بن عبد الله بن سعد أدرك الإمام الكاظم (ع) . ابنه زكريّا أبو جرير القُمّي ، من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا (ع) [2] . وكان النّجاشي قد ذكره في الترجمة لأبيه حيث قال : " وكان وجهاً ، يروي عن الرضا عليه السلام . له كتاب [3] .

---

1 ــ النجاشي 1 / 393 برقم 462 .

2 ــ ترجم له النجاشي : 1 / 393 برقم 455 بما هو مُقتبَس عن غيره ترجمة مضطربة لا تخلو من تخليط ولم يوثّقه .

3 ــ النجاشي : 1 ــ 260 .

3 ــ إسحق بن عبد الله بن سعد أدرك الإمام الكاظم (ع) أيضاً . ابنه أحمد الذي عرفناه قبل قليل وكيلاً للجواد والهادي والعسكري (ع) وأميناً على الأوقاف في قُمّ . وكان وافد القميين ، أي الذي يحمل رسائلهم إلى الإمام وأجوبتها منه ، والمعلوم أنّ هذا المنصب يقرّره الإمام . روى عن الجواد والهادي (ع) . وكان خاصة العسكري (ع) [1] .

4 ــ اليسع بن اليسع بن عبد الله بن سعد . ابنه سهل ، روى عن الكاظم والرضا (ع) . ثقة [2]. وحفيده محمد ، روى عن الرضا والجواد (ع) . له كتاب [3].

5 ــ حمزة بن اليسع بن عبد الله بن سعد أدرك الكاظم والرضا (ع) . ابنه أحمد ، ذكره النجاشي مع توثيقه مُكرّراً " **ثقة ثقة له كتاب نوادر** " ، لكنه لم يقُل عمّن روى [4] . وأخاه اليسع بن حمزة . روى عن الرضا (ع) [5] .

6 ــ عُمران بن عبد الله بن سعد . ابنه مرزبان من أصحاب الصادق (ع) . ولكن يبدو أنّه لم يأخذ عنه ، وكذلك حفيده محمد . ولكنّ ابن هذا ، واسمه عُمران ، ذكره النجاشي ذكراً فاتراً ، وأنّ له كتاب . لكنّ الشيخ الطوسي ذكره في أصحاب الرضا (ع) ووثّقه [6]، كما ذكره أيضاً في (الفهرست) وذكر كتابه [7].

1ــ النجاشي : 1 / 234 .
2 ــ النجاشي : 1 / 420 .
3 ــ نفسه : 2 / 273 .
4 ــ أيضاً : 1 / 234 .
5 ــ معجم رجال الحديث : 20 / 124 .
6 ــ أيضاً : 2 / 141 والطوسي : رجال الطوسي ، ط. النجف 1381هـ1961م/381.
7ــ الطوسي : الفهرست ، ط. بيروت 1403 هـ / 1983 م / 149 .

7 ــ عيسى بن عبد الله بن سعد أدرك الكاظم (ع) . ابنه محمد ، أبوعلي ، " **شيخ القمّيين ووجه الأشاعرة . متقدّم عند السلطان . ودخل على الرضا عليه السلام وسمع منه . وروى عن أبي جعفر الثاني** [أي الجواد (ع)]. **له كتاب الخطب**[1]". وأخو هذا المُسمّى إدريس، الذي "**دخل على مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام وروى عنه حديثاً . ثقة** [2] " . وحفيده أحمد شيخ القميين ورئيسهم .

ومن الممكن طبعاً لمَن يهمّه الأمر متابعة السلسلة في الأعقاب . كما أنّنا نأخذ في الاعتبار احتمال أن يكون قد فاتنا ذكر بعض مَن هم من الجيل الثاني ، إمّا سهواً وإمّا لعول المصادر عن الاستيعاب ، أو حتى مَن هم من الجيل الأول . ومن هذا أن النجاشي يترجم لإبراهيم بن محمد الأشعري قائلاً أنّه " **روى عن موسى والرضا عليهما السلام** [3] " . ثم لأخيه الفضل ، الذي روى عنه الحسن بن علي بن فضّال[4] . ممّا يُفهم منه أنّهما من الجيل الثاني في قُمّ . ولكنّنا لم نقع على اسم أبيهما محمد في عِداد المهاجرين الأوائل . وكذلك فاتنا سهواً في كتابنا ذكر الأحوص بن سعد بن مالك في المُشجّرة رقم (1) لأبناء سعد بن مالك ، ربما بسبب أنّ هذا لم يكن من أصحاب الإمام . ولم يكن ابنه سعد من أهل الحديث . وأوّل محدّث من أعقابه هو حفيده سعد بن سعد بن الأحوص . سمع من الإمامين الرضا والجواد (ع) [5] .

وعلى كل حال، فإنّ فيما سبرنا من أسماء ، وما بيّنّاه من ملابسات ، ما يكفي للغاية التي رمينا إليها من وراء ذلك . وهو ، للتذكير، الإجابة عن سؤال :

---

1 ــ النجاشي : 2 / 227 .
2 ــ رجال الطوسي / 9 والحلي : خلاصة الأقوال ط. النجف 1381 هـ / 1961م / 12 .
3 ــ النجاشي : 1 / 107 .
4 ــ نفسه : 2 / 172 .
5 ــ ايضاً : 1 / 405 .

كيف تابعت قُمّ ، بعد الرّوّاد الأوائل من تلاميذ الإمام الصادق (ع) ، إنتاجَ ذاتها بحيث غدت مالكةً لحضور قوي في الوسط الشيعي الإمامي إجمالاً .

القارئ اللبيب الذي استوعب معطيات ما سبرناه ، ليرى بوضوحٍ تام أنّ الجيل الثاني لسبعةٍ من الآباء المؤسّسين، قد تجاوزوا آباءهم بمسافةٍ طويلة . فكان منهم محدّثين فقهاء مُصنّفين من وزن زكريا بن آدم ، وزكريا بن إدريس ، وأحمد بن إسحق ، وأحمد بن حمزة ، ومحمد بن عيسى ، وابنه أحمد . بفضلهم خطَتْ

المدينة الناشئة خطوةً كبيرةً إلى الأمام ، باتجاه المُساهمة في الجُهد العلميّ ، الرامي إلى تعزيز الذّاتيّة الإماميّة، التي زرعها وروّاها الإمام الصادق(ع). بحيث أنّه لم تأتِ بداية القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد ، التي تصادف إمامة الإمام الرضا (ع) ، حتى كانت قد ظهرت عليها إماراتُ النضج . بأن اتجهت إلى تطوير الثروة النّصّيّة التي باتت طوع يدها ، بما يأولُ إلى جعلها أكثر طواعيّةً لِما تُراد منه . وذلك بتبويب النصّ الحديثي على موضوعاته المختلفة .

بيد أنّنا قبل دخول هذا الباب من أبواب البحث ، لابُدّ لنا من الوقوف على جانبٍ أساسيّ من جوانب النُموّ الداخلي للمدينة ، ومنه طبعاً استيعاب النصّ استيعاباً مُمنهجاً .

(5) الكوفة في قُـمّ

ذلك أنّ القارئ الذي رافقنا منذ بداية البحث ، قد عرف أن اندماج المدينة الجديدة في الحالة التي نظّمها وقادها الإمام الصادق (ع) ، قد حصلت باتصال نخبة من أبنائها شخصيّاً به وبمُحيطه لمدّة محدودةٍ ولا ريب ، بالمقدار الذي يكتفي فيه الطالب القادم إلى مركزٍ علميّ للأخذ فيه . أي أنّهم لم يملكوا الفرصة للإحاطة عملانيّاً بتلك الحركة الواسعة ، التي كانت عالقةً في الكوفة أثناء ثلاثة عقود ونيّف من السنين . وأي بالتالي أنّ قُمّ كانت أسيرة تجربتها المحدودة ، بحيث أنّها لم تكن تملك الفرصة لتجاوز مُعطيات وإمكانيّات هذه التجربة بطاقتِها الذّاتيّة. ومن المعلوم أنّ أهل الحديث كانوا يعملون دائماًعلى التحرّر من إطارهم

الجغرافي بالرحلة ، ابتغاء وَصْل أسنادهم بما هو أوسع من إمكانيّات مُحيطهم . ممّا يمنحها قوةً نقديّةً إضافيّة .

هنا يأتي الدور التاريخي للمحدّث الجليل أبي إسحق إبراهيم بن هاشم الكوفي في تحرير قُمّ من أزمتها .

والثابت من سيرة أبي إسحق أنه أخذ الحديث من الأئمة عن الإمام الجواد (ع) فقط . مع أنّه كان قد أدرك الإمام الرضا (ع) ، ولكنّه لم يلقَه بسبب صغر سنّه فيما يبدو. كما أنه لم يلقَ الإمامين الهادي والعسكري (ع) ، ربما لأنُهما لم يمنحا هذا الشأن اهتماماً خاصاً بسبب الظروف التي أحاطت بهما ، أو لأنّ أبا إسحق لم تكُن لديه الفرصة للوصول إليهما في " المدينة " وسامرّا . ولكنّه عوضاً عن ذلك استنفد أو كاد الثروة الحديثيّة للكوفة . بحيث أنّه لايوجَد في الرّواة من يُدانيه في كثرة الشيوخ ، ممّن أحصاهم عَدّاً أستاذنا الخوئي بدقّته المَعهودة . وبحيث أنّه وقع اسمه في أسناد ستة آلاف وأربعمائة وأربعة عشر حديثاً . " **ولا يوجد مثله في كثرة الرّواية** [1]" .

حمل أبو إسحق كنزه الثمين ويمّم شطر قُمّ . وما ندري هل كان ذلك عن إدراكٍ منه وفهمٍ لأزمة المدينة ، وقيمة ما استوعاه في حَلّها . أم كان لحافزٍ غيره ممّا يسوق الناس في مختلف الدُروب . ثم أنّنا ما ندري متى كان ذلك وكم استوطنها . ولكن يبدو أنّ إقامته فيها امتدّت طيلة ما بقي من حياته إلى أن توفي فيها ، وأن إقامته فيها لم تكُن بالقصيرة ، بدليل أن اسمه في عامّة المصادر يُذيّل بـ " القُمّي " . فكأن الجميع قد نسوا أنّه كوفي المنبت والنّشأة .

هكذا انصبّ في قُمّ ذلك السّيل الثّرّ من الحديث ، فتقبّلته قَبولاً حسناً ، وتمشّى سريعاً في مفاصلها . وهكذا ثانياً دخل إبراهيم بن هاشم القُمّي التاريخ بوصفه " **أوّل مَن نشر حديثَ الكوفيين في قُمّ** [2]" . وما " **حديث الكوفيين** " إلا وديعة

---

1 ــ معجم رجال الحديث : 1 / 318 ـ 21 .

2 ــ النجاشي : 1 / 89 .

الإماميَن الباقر والصادق (ع) فيها . وهكذا ثالثاً غدت قُمّ فيما نحسَب غير ما كانت قبله بعد أن استوعبت حديث الإماميَن بفضل أبي إسحق .

والحقّ أن قُمّ التي أعطاها ابن هاشم فأحسن العطاء ، وتقبّلته هي فأحسنت التقبُّل ، لم تُقصّر من جانبها نحوه . ذلك أن الرجل ، على طُول باعه في الحديث ، وعظيم بذله في تحمّله ، لا توثيق صريحاً له . بحيث أن العلاّمة الحلّي يقول : " **لم أقِفْ لأحدٍ من أصحابنا على قولٍ في القدح فيه ، ولا على تعديلٍ له بالتنصيص**[1] " .

لكنّ أُستاذنا الخوئي ، الذي لا يُستغنى عن تحليلاته العميقة في هذا السياق ومثله ، عقد بحثاً مُسهباً على هذه الإشكاليّة ، انتهى به إلى " **أنه أوّل مَن نشر حديث الكوفيين بقُمّ . والقُميّون قد اعتمدوا على رواياته . وفيهم مَن هو مُستصعَبٌ في أمر الحديث . فلو كان فيه شائبة الغمز لم يكُن يُتسالَم على أخذ الرواية عنه وقبول قوله** [2]" . ومن هنا يمكن القول أنّ تلقّي الفقهاء من بعدُ أحاديثَه ، بما هو معروفٌ من تقبّل عامّ ، هو فرعٌ من تلقّي القُميين له .

(6) من قم إلى الكوفة

على أنّ حركة قُمّ ، باتجاه استكمال شخصيّتها بوصفها مركزاً للحديث ، لم تقف عند تقبُّل إبراهيم بن هاشم ذلك التّقبُّل .

ففي تاريخٍ مُقاربٍ لدخول هذا المدينة خرج منها المُحدّث الأبرز في زمانه ، وشيخ القمّيين ورئيسهم ، أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري (ح : 274 هـ / 887 م)، قاصداً المركزَ التاريخي للحديث : الكوفة . فأتى الحسن بن علي الوشَا البغدادي ، ليستجيزه كتاب أُبان بن عثمان الأحمر وكتاب العلاء بن رزين القَلاّ . فلمّا أخرجهما لـه قال له : **أُحبّ أن تُجيزهما لي !** . فقال له : **ما عجلتك ؟ !**

---

1 ـ خلاصة الأقوال / 4 .

2 ـ معجم رجال الحديث : 1 / 317 ـ 18 .

اذهب فاكتبهما واسمع من بعد . فقال له : لا آمنُ الحَدَثان . فقال : لو علمتُ أنّ هذا الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرتُ منه ، فإنّي أدركتُ في هذا المسجد [يعني مسجد الكوفة] تسعمائة شيخ ، كلٌّ يقول حدّثني جعفر بن محمد [1]. هنا من الضروري جدّاً للقارئ أن يلاحظ ما في قول الوشّا :" **لو علمتُ أنّ هذا الحديث يكون له هذا الطّلب** " من إمارةٍ ودليل على التقدّم الكبير الذي حصل في العناية العامّة بأحاديث الأئمة وتدوينها في قُمّ .

ولقد تابعت المدينة هذا السعي بنحوٍ أوسع . فبعد قليل رأينا مُحدّثاً كبيراً هو محمد بن علي بن بابويه القمّي ، الشيخ الصدوق (ت : 381 هـ / 991م)، بعد أن اكتفى من السّماع من مُحدّثي قُمّ ، يخرج في طلب الحديث . فسمع في الرّيّ ونيسابور وبلخ وبغداد والكوفة وإيلاق (وهذه الأخيرة من بلدان ماوراء النهر) وسمرقند وفرغانه وسرخس وفَيْد . كما أملى الحديث في مجالس كثيرة في بغداد (97 مجلساً) ، وسجّل أماليه فيها في كتابه (الأمالي) [2]. وأثناء رحلته بدأ تأليف كتابه الشهير (كتاب مَن لايحضره الفقيه) الذي أودعه الأحاديث التي صحّ لديه العمل بها . وسيغدو من بعد ثاني الجوامع الحديثيّة الأربعة التي عليها العمل بعد (الكافي) .

ذلك فيما يرجع إلى سعي قُمّ إلى استيعاب الثروة الحديثيّة . وقد ضربنا عليه مثالين ، أوّلهما على ما أتاها وسعى إليها بشخص أوّل مَن نشرَ حديث الكوفيين فيها . مع الإشارة إلى أنّ قولهم في وصفه " **أوّل** " يدلّ بالتضمّن أنه كان ثمة ثانٍ وثالث . . . الخ . وثانيهما على ما سعت هي ، بشخص كبيرين من مُحدّثيها في أوانهما ، إلى اكتسابه من منابعه وأوطانه . ولقد كان من غير العسير أن نضُمّ إلى المثالين أمثالاً كثيرةً لهما . ولكنّنا نرى فيما سُقناه كفاية

1ـ مستدرك وسائل الشيعة : 3 / 379 .

2 ـ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره .

على المقصود[3].

فماذا عن عملِها على مابات طوع يدها من ثروة حديثيّة تكاد تكون جامعة ؟ وكيف ساستها واستثمرتها ؟ ذلك أنّه ليس من المَهمّ فقط أن نعرف ماذا اكتسبت وكم استجمعت ، على أهميّته ، بل أيضاً كيف تعاطت مع ما اكتسبته. بل لعلّ هذا هو الأصرح والأصدق تعبيراً عن شخصيّتها ، وعن موقعها فيما نتتبّعه من حِراكٍ فكريّ ، خطوةً إثر خطوة ، وموقعاً من بعد موقع .

3ـ من ذلك أن الطريق بين قُمّ والكوفة كانت عامرةً بالسالكين من المُحدّثين الآتين والرائحين . من هؤلاء، من قُمّ إلى الكوفة : عبد الله بن محمد بن عيسى الأشعري، حسن بن علي الحجّال، عبد الله بن جعفر الحميري ، جعفر بن حسين بن علي بن شهريار القمي. ومنهم من الكوفة إلى قُمّ : عبد الرحمن بن حمّاد الكوفي ، محمد بن بشير، محمد بن علي بن إبراهيم .

---

3 ــ عمل قُـمّ على الحديث

بالتّتَبُّع والتحليل وتركيب المعلومات وقفنا على ثلاثـة موارد ممّا ساسـت به قُـمّ شأن الحديث هي :

ــ مراقبة وضَبْط تداولـه .

ــ التصدّي وحِرابة الغلوّ والغُلاة .

ــ العمل والاجتهاد في تبويبه تبويباً موضوعيّاً .

وسنُفصّل الكلامَ على كلٍّ من هذه بقدر الحاجة . مع منْح الأهميّة الخاصة للتبويب ، لِما لاهتمام مُحدّثي قُمّ عملانيّاً بذلك من صفة بادرةٍ تاريخيّةٍ ، سنبيّنها للقارئ إن شاء الله في محلّه .

(1) مراقبة وضبْط تـداول الحديث :

حِرصاً على أن لايكون عملاً فرديّاً صِرفاً ، خاضعاً أو مُتأثّراً بما يكون بين الأفراد من تفاوتٍ في المستوى ، أو اختلافٍ في النظر .

من ذلك أنّ المُحدّث البارز أحمد بن محمد بن خالد البرقي[1]، الذي كان ثقةً في نفسـه ، ولكنّه كان يروي عن الضعفاء ، وقيل أنّه اعتمد المراسيل[2] . ولهذا وذاك طعن القُمّيّون بحديثه . بل إنّ أبا جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ، شـيخ القُميين ووجههم وفقيههم ، أبعده من قُـمّ ، ثم أعاده واعتذر إليه[3]. ثم أنّه عندما توفي البرقي مشى أبو جعفر في جنازته حافياً حاسراً ، ليُبرئ نفسه عمّا قذفه بـه[4] ، وإعلاناً صريحاً بندمه على ما فـرّط في حقّـه ، إذ

---

1 ـ كوفي الأصل ، هرب جدّه عبد الرحمن من الحجّاج ومعه ابنه خالد إلى إيران ، وسكن بلدة برق رُود في نطاق قُمّ . فنُسبت الأُسرة إليها .

2 ـ النجاشي : 1 / 205 .

3 ـ التفرشي : نقد الرجال ، ط. بيروت 1419هـ/1999م : 1 / 155 .

4 ـ الحلّي : الخلاصة / 14 .

أقدم على إهانته تلك الإهانة الفظيعة .

ثم أنّ أبا جعفر نفسه ما كان يروي عن المُحدّث الجليل حسن بن محبوب السّرّاد الكوفي ، من أجل أنّ القُمّيين يتّهمونه في روايته عن أبي حمزة الثّمالي. لِما يُقال أنّ الثّمالي توفي سنة 150هـ، وابن محبوب وُلد سنة 149هـ ، فيكون عمره لايزيد عن سنة واحدة بتاريخ وفاة الثّمالي[1] . فكيف تصحّ روايته عنه ؟! ولكنّ أبا جعفر عاد فرجع أيضاً عن موقفه من ابن محبوب ، لسبب غير مذكور ، قيل أنّه ما تحقّق لديه من الاشتباه بتاريخ وفاة الثمالي أو ولادة ابن محبوب [2] . وبذلك ارتفع الإشكال .

لكنّ ماكان موضع استغرابٍ من غير مُصنّف ، استغراباً بلغ حدَّ الإستهجان ، هو موقف بعض قُمّ ، وخصوصاً ما قيل على موقف أبي جعفر نفسه أيضاً ، من مُحدّثٍ جليلٍ آخَر هو يونس بن عبد الرحمن[3] ، وصل إلى حدّ النّيل الشخصي ، بل القذف الشّنيع بأحاديث موضوعة على لسان أحد الأئمة ، بكلامٍ ممّا لايمكن أن يصدر عن لسان مَن هو أدنى مقاماً من الإمام بكثير[4] .

---

1 ــ الكشّي / 512 برقم 989 .

2 ــ لاحظ تعليقة مُحقق رجال النجاشي :1 / 217 ها .

3 ــ انظر ما علّقه السيد محسن الأمين على ذلك في أعيان الشيعة :10 / 331 . ثم ما وصف به مؤلف (مكتب حديثي قم) الروايات التي تذمّ يونس (محمد رضا جباري: مكتب حديثي قم ، نشر آستانه قدس قم 1384هـ / 181 .

4 ـ آدم بن محمد قال حدّثني علي بن محمد القمي ، قال حدّثني أحمد بن محمد بن عيسى ، عن عبد الله بن محمد الحجّال ، قال كنتُ عند أبي الحسن الرضا إذ ورد عليه كتابٌ يقرأه . فقرأه ثم ضرب به الأرض فقال ، هذا كتاب ابن زانٍ لزانية . هذا كتاب زنديق لغير رُشده . فنظرتُ إليه فإذا كتاب يونس (الكشي / 496 برقم 954) . ولا ريب عندي أنّ اسم أبي جعفر قد زجّه زجّاً في السند واضعُ هذا الكلام البالغ الوقاحة وسُوء الأدب .

والحقيقة أنّ سبب موقف قُمّ من يونس لم يكُن إلا تشدّدها البالغ ، في هذه المرحلة من تطوّر البحث الفقهي فيها ، بالالتزام الحرفي بالنصّ المَرويّ روايةً وعملاً. في حين كان يونس ربما اجتهد في التفريع. وهو ماكان الأئمة يُدرّبون نُخبة أصحابهم عليه ويضعون لهم الأُصول، كما عرفنا فيما سبق. ولطالما اشتكى يونسُ إلى الإمامين الكاظم والرضا (ع) "**ما يلقى من أصحابه من الوقيعة** " فكان الكاظم(ع) يقول له:" **يايونس ارفق بهم فإنّ كلامك يدقُّ عليهم**[1]" والرضا(ع) :" **دارهِم فإنّ عقولهم لا تبلغ**[2]". كما جاء في حديثٍ عن عبد العزيز بن المهتدي الأشعري القُمّي أنه كتب إلى الإمام الجواد (ع) : " **ما تقولُ في يونس بن عبد الرحمن ؟** " فكتب إليه بخطّه : " **أحبّه وترحّم عليه ، وإنْ كان يخالفك أهل بلدك** [3] ! " .

والطريف هنا أيضاً وأيضاً أن أحمد بن محمد بن عيسى " **تاب واستغفر الله من وقيعته في يونس** [4]" .

فهذه مواقف ثلاثة نُسبت إلى أحمد ، وقف فيها ، إن صحّت كلُّها ، موقفاً حدّيّاً ظالماً من ثلاثةٍ من كبار شيوخ الحديث ، ثم أنّه عاد فتاب واستغفر. وبالتدقيق في تلك المواقف نجِدُ أنّ الأمرَ الجامعَ بينها هو، أولاً ، أنّ كلّ ضحاياها الثلاثة الكبار كوفيّون بأُصولهم . وثانياً أن ذلك الموقف الحدّيّ منهم قد بدأ واستمرّ في الوسط الحديثيّ القُمّي ، " **أهل بلدك** " على حدّ عبارة الإمام ، وسار معه أو سايره لفترةٍ شيخهم ووجيههم وفقيههم أبو جعفر ، مُضطرّاً فيما نحسَب . مثلما يضطرّ أي شخصٍ قياديّ بارزٍ في جماعة إلى مُجاراة رأيٍ عامٍ ضاغطٍ ، مقدّمةً لاتخاذ موقفٍ علنيّ قويّ يُصحّح فيه الخطأ . مثلما رأينا في

---

1 ـ الكشي / 488 برقم 928 .
2 ـ نفسه / 488 برقم / 929 .
3 ـ الكشي / 489 برقم / 931 .
4 ـ نفسه / 496 برقم / 952 .

سيره في جنازة البرقي حافياً حاسِراً . وإلا فإنّ امرئً وصل إلى مثل موقعه القيادي بأكثر من معنى، في مدينةٍ ذات حيويّةٍ خارقة كمثل قُمّ في ذلك الأوان ، لا يمكن لو تُرك وشأنه أن يكون على تلك الـدرجة من التسرُّع والقسوة والافتقار إلى التّثبُّت ، في ثلاثة مواقف متتالية متشابهة من مُحدّثين كبار، لأسبابٍ لا تستحقّ مثل تلك الإجراءات البالغة القسوة .

على أنّ هذا التحليل المؤلم للباحث ، ولكن أيضاً الذي لم يكُن منه مهرَب خضوعاً لمُعطيات النصوص التي بين يديه ، لا ينفي أبداً أنّ قُمّ في ذلك الأوان نفسه قد ضربت بالسّهم الأوفر في دفع غائلة الوضّاعين والمُدلّسين وكلّ مَن هو من أهل الرّيبة في صدقه . إلى درجة إخراجهم من قُـمّ ومنعهم من سُكناها وتداول الحديث فيها ، ابتغاء المحافظة على نقائها ، من أن تتلوّث بيئتُها الحديثيّة بأعمالهم . وهؤلاء ممّن نجِدُ ذكرهـم مبسوطاً في كُتُب الرجال .

(2) التصدّي وحِرابة الغلوّ والغُلاة :

الغلوّ في التديّن، هو منحُ أحد البشر صفةً إلهيّةً تفوق الصفات البشريّة . إمّا بتأليهه ، وإمّا بنسبة صفاتٍ إلهيّةٍ إليه ، كالخلق والتدبير والتصرُّف والرزق ، إمّا بقدرته الذاتيّة ، وإمّا بزعْم تفويض الله له في ذلك .

والغلوّ هو آفة التديّن في القديم والحديث . فالتديّن ، بحسب الصُّورة القرآنيّة لنشأة وتطوّر الإيمان ، دائماً يبدأُ توحيدياً ، ثم ينحدر إلى الشّرك أو الوثنيّة . وكلاهما من أشكال الغلوّ .

ولقد نال التشيّعَ الكثيرَ من هذه الآفة ، على الرُّغم من استنكار الأئمة الشديد والمُتوالي ، ونبْذِ أهله واستبعادهم . حتى قُـمّ لم تنْجُ من آفته ، على الرغم من أنّ نشأتها ونموّها حصلا تحت رقابةٍ مُحكَمة من الأئمة ومن رجالها . وعلى الرغم من أنّها هي أيضاً اتخذت بحقّ الغلوّ وأهله أقسى المواقف والتدبيرات الرّامية إلى عزْله فكريّاً وعملياً . وكان من مُضاعفات موقفها الحَدّي في الشـأن الفكري أصداء مُستنكِرة ، وصلت إلى حـدّ اتهامها بالتقصير في حقّ

الأئمة ، كما سنعرف بعد قليل .

والغلوّ، أخصُّ الذي تسلّل إلى التشيّع ، له سماتُه الخاصّة به . الأمر الجامع بين مختلف سِماته أنّه دار على الأئمة حصْراً . وهم بعد ذلك آراءٌ وأهواء كثيرة .

فالغُلاة منهم مَن قال بأُلوهيّة الأئمة أو أحدهم ، أو بكونهم شركاء لله تعالى في المعبوديّة أو البعث أو الخلق أو الرزق أو التدبير . أو أنّ الله قد حلّ فيهم ، أو في أحدهم ، أو اتحد بهم أو به . أو أنّهم يعلمون الغيب علماً ذاتيّاً . أو أنّه تعالى خلقهم ثم أنّه فوّض إليهم أمر الخلق والرزق والرُّبوبيّة والإماتة والإحياء . وربما قال بعض الغُلاة بتناسُخ أرواحهم بعضها من بعض . أو بأنّ معرفتهم تكفي ، فترفع التكليف بحُرمة المعاصي ، كما أنّها تُغني عن جميع الطاعات .

ومع ذلك ، مع كلّ هذا التنوّع ، فإنّ الغلوّ في التشيّع في العراق وإيران بقي عملاً واتجاهاً فرديّا . أي أنّه لم يتحوّل فيهما إلى طائفةٍ أو مذهب أو تيّار في تلك الفترة ، كما حصل فيما بعد في الأناضول والجزيرة وبعض أنحاء الشام ، بحيث أنجب ما اصطلحنا على تسميته التشيّع الشامي . ذلك ، أوّلاً ، فيما نحسب ، بفضل المقاومة القويّة التي لقيها حيثما حَلّ ، من الأئمة ومن كبار المُحدّثين والفقهاء . وثانياً ، لأنّ أربابه لم يكن بينهم مَن يملك الكارزميّة ، أي الصفات المُؤهّلة للتأثير وجَذْب المؤيّدين والأتباع . بل كانوا إجمالاً مجموعة من الفاشلين ، الذين عجزوا بسبب ضعف كفاءاتهم عن الاندماج واكتساب الموقع الذي يرومونه في الحِراك المتنوّع الذي قاده ورعاه الأئمة المتوالون . فلجأوا إلى استتباع ضَعَفَة الناس ، بأن زعموا لأحد الأئمة صفةً من تلك الصفات الإلهيّة ، التي تُحرّك خيال البُسطاء ، مع منْح أنفسهم دائماً موقعاً خاصاً في تركيبة المُعتقد والسُلطة المزعومَة ، وهذا هو المطلوب . هؤلاء جميعاً لم يبقَ منهم إلا أسماء ضائعة في متون الكُتُب ، مشفوعةً بسيرةٍ مُلتبسة ، لا يخرج منها المُدقّق

بكبير نتيجة [1].

نقولُ ذلك مع استثناء العراقيّيَن محمد بن الفرات ومحمد بن نُصير، اللذيَن عاشا وما يزالان في التشيّع الشامي . ولكن ليس بفضل ما كان لديهما من كفاءاتٍ فيما نحسب ، بل لأن حظوظهما قادت اسميهما إلى بيئةٍ ثقافيّة شيعيّة لم تكون محروسَة بمثل الحراسة الي ضربها الأئمة وأصحابهم على البيئة الموازية في العراق وإيران . وهكذا عاش اسماهما في التشيع الشامي ، الغالب حتى اليوم على التشيّع التاريخي فيه .

بالعودة إلى قُمّ وسهمها في هذا المُعتَرَك ، فإنّنا نخصّ بالذكر أمرين :

ــ **الأمر الأوّل :** أسماء رجالٍ عُرفوا بالغلوّ ، وبالعمل على ترويجه وبثّه بين الناس . وأنّ رجال قُـمّ اهتمّوا اهتماماً عالياً بعزْلهم ومقاطعتهم ، بل أحياناً بالعمل على اغتيالهم . كل ذلك يجري بالتواصُل بشأنهم مع الإمامين الهادي والعسكري (ع) (220 ــ 260 هـ / 835 ــ 873 م) .

أولئك هم :

1 ــ فارس بن حاتم بن راهويه القزويني , الذي يبدو أنّه كان واسع النشاط خفيف الكعب ذلِق اللسان . يتنقّل بين بلدان إيران ، حيثما يوجد شيعة ، زاعماً أنه باب الإمام الهادي (ع) . وقد ذكره الإمام ، الذي نعرفه مُتتبّعاً لأوضاع الشيعة بدقّةٍ حيثما كانوا ، في عددٍ من الرسائل المُوجّهة إلى قادة ووجوه شيعته في غير بلدٍ من بلدان إيران ، مُحذّراً فيها من الرجل ، آمراً إياهم بنبذه .

---

1 ــ من مثل أبو الخطاب محمد بن مقلاص ، وبيان التبّان ، وصائد النهدي ، والمغيرة بن سعيد ، وحمزة بن عمارة البربري ، وبزيع الحائك ، وبيان بن سمعان النهدي ، ومحمد بن بشير، وهاشم بن أبي هاشم ، وجعفر بن واقد ، وأحمد بن هلال الكرخي ، ومحمد بن علي بن بلال وغيرهم ، ممّن نجِد ذكرهم في رجال الكشي (انظر فهرست الكتاب في نشرة المصطفوي) . بالإضافة إلى القميين منهم ، الذين سنخصّهم بالذكر بعد قليل .

اقتبسنا نصوصها عن مصادرها في الملحق الأول بكتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) [1] .

2 ـ علي بن مسعود بن حسكة القُمّي . ذكره الإمام العسكري (ع) في رسالة منه إلى أحد رجاله . صرّح فيها بلعنه والبراءة منه والأمر بهجره ، اقتبسنا نصّها أيضاً في كتابنا نفسه [2] . كما أنّه موضوع رسالةٍ سطرها أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري إلى الإمام بشأنه . وفي الجواب صرّح الإمام بلعنه وأمر بهجره والبراءة منه [3] .

3 ــ الحسن بن محمد ابن بابا القُمّي . كان يقول أنّ العسكري (ع) بعثه نبيّاً وأنّه باب . وفي اليد رسالتان من الإمام الهادي بالبراءة منه ولعنه [4] .

4 ــ القاسم بن يقطين الشّعراني القُمّي . هو أيضاً موضوع رسالةٍ من أحمد بن محمد بن عيسى إلى الإمام العسكري (ع). وفي الجواب بيّن له الإمام أنّ " **أفعال القاسم ليست من ديننا** " [5] .

5 ــ محمد بن علي بن إبراهيم القُمّي . وهو مُحدّثٌ كوفي الأصل . انتقل إلى قُمّ حيث نزل في ضيافة أحمد بن محمد بن عيسى . فلما ظهرت منه أحاديث فيه غلوّ أخرجه منها [6] .

6 ــ سهل بن زياد الأدمي الرّازي . " **كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب . وأخرجه من قُمّ إلى الرّي** " [7]. فعُرف بالرازي .

---

1 ــ هي الرسائل ذوات الأرقام : 5 و 11 و12 و 13 و 14 و16و 35 .
2 ــ هي الرسالة ذات الرقم 30 .
3 ــ هي الرسالة ذات الرقم 29 .
4 ـ هما الرسالتان ذاتي الرقم 14 و15 .
5 ــ هي الرسالة ذات الرقم 29 .
6 ــ خلاصة الأقوال / 155 .
7 ـ نفسه / 66 .

7 ــ الحسين بن عُبيد الله القُمّي . أُخرج من قُمّ وقتَ كانوا يُخرجون منها مَن اتهموه بالغلوّ[1] .

ولقد بلغ من اندفاع القُميين الشديد في قمْع مَن يُتهم بالغلوّ ، أنّ المُحدّث محمد بن أورمة القُمّي غمزوا عليه ورموه بالغلوّ ، حتى دسّوا عليه مَن يفتك به ، فوجدوه يُصلّي من أوّل الليل إلى آخره (ومن المعلوم أنّ الغُلاة مُستغنون بزعمهم عن الطاعات) فتوقّفوا عنه . ويقول النجاشي عن " **بعض أصحابنا** " أنه رأى توقيعاً من الإمام العسكري (ع) إلى أهل قُمّ في براءة ابن أورمة ممّا قُذف به [2] .

فهذه أسماء غُلاة أو مُتهمون بالغُلوّ أكثرهم قُميّون ، ليست تدّعي الاستيفاء ، وهي على كلّ حال لم تقصده ، ولكنها تكفي بمجموعها لوضع القارئ في صورة مُعاناة قُمّ من هؤلاء ، وفي سعيها الحثيث برعاية الإمامين الهادي والعسكري (ع) باتجاه تعطيل تأثيرهم المُدمّر على التشيّع ، وهو يُكافح بقيادة الأئمّة المُتوالين لتحقيق ذاتيّته الفكريّة . ممّا يدلّ على الأهميّة البالغة التي كان الإمامان يُعلّقانها على الدّور التاريخي الذي كانت تضطلع به قُمّ في ذلك الأوان . وبالتالي ضرورة حراسته وحمايته من كل ما يشوبه ويحرفه عن مقاصده . ولولا ذلك ، لكان من الممكن بل من المُرجّح أن ينجح أولئك الانحرافيّون في العبث بقلب المشروع الإحيائي ، الذي كان رجالها يعملون عليه بكامل طاقتهم .

فذلك هو الأمر الأوّل من الأمرين اللذين قلنا أنّنا سنخصّهما بالذكر في سياق الكلام على مُناهضة قُمّ للغلوّ والغُلاة .

ــ **الأمر الثاني** : مُناهضة الغلوّ على المستوى الفكري . من ذلك بحثهم

---

1 ــ الكشّي / 512 برقم / 990 .

2 ــ النجاشي : 2 / 211 ــ 12 برقم / 892 .

في مسألة إمكان السهو من النبي والإمام ، وذلك قولٌ معروفٌ مشهورٌ عنهم . حتى لقد نُسب إلى محمد بن الحسن بن الوليد القُمّي (ت:304هـ/916م) " **شيخ القُميين وفقيههم ووجههم** [1] " أنه كان يقول أول درجة الغلوّ نفي السّهو عن النبي والإمام . الأمر الذي علّق عليه الشيخ المفيد (ت:413هـ/1022م) بقوله ما معناه ، إن صحّت هذه الحكاية فهو مُقصّر ، مع أنه من علماء القُمّيين ومشيختهم [2] .

لكن فلنلاحظ هنا ، تعليقاً على قول الشيخ المفيد ، أنّ هذا القول لم يكُن من مقالة ابن الوليد وحده ، بل هو مذهب تلميذه الشيخ الصّدوق أيضاً ، وهو الذي كان من قوله : " **وعلامة المُفوّضة والغُلاة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قُم وعلمائهم إلى القول بالتقصير**[3] " . وبل هو مقالة كبار القُمّيين عموماً ، بشهادة ما قيل أعلاه أنهم كانوا يُخرجون من قمّ كلَّ مَن اتهموه بالغلوّ ، ومنه عندهم نفي السّهو عن النبي والأئمة . وبعض هؤلاء الكبار ممّن عاش في زمان الإمامين الهادي والعسكري (ع) ، ولم يرِد عنهما أنّهما استنكراه أو نهيا عنه . فسكوتهما عنه مع اشتهاره بينهم حُجّة . وبل ثانياً أنّ القول نفسه كان فاشياً بينهم في زمان الشيخ المفيد ، بشهادة أنّه عقّب على قولته التي اقتبسناها بالمعنى أعلاه بقوله : " **وقد وجدنا جماعةً وردوا إلينا من قُمّ يُقصّرون تقصيراً ظاهراً في الدين ، ويُنزلون الأئمة عن مراتبهم . ورأينا في أولئك مَن يقول ، أنهم مُلتجؤن في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون ، ويدّعون مع ذلك أنّهم من العلماء . وهذا هو التقصير الذي لاشُبهة فيه** "[4]. ومنذ المفيد بات القول بنفي السّهو عن النبي والأئمة المذهب الرسمي للإماميّة.

---

1 ـ النجاشي : 2 / 301 برقم / 1043 .

2 ـ تصحيح اعتقادات الصدوق / 240 .

3 ـ جعفر السبحاني : تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره ، ط. بيروت 1419هـ / 224 .

4 ـ تصحيح اعتقادات الصدوق / 240 .

والقارئ اللبيب الذي استوعب وجوه الرأي في هذه المسألة ، يكون قد بدأ بالفعل في مُلامسة الفُروق بين مدرسة قُمّ ومدرسة بغداد ، وإن لم نقصد إلى ذلك قصْداً . وإنّما ساقت إليه شُجون الحديث .

وسنفي هذا الموضوع حقّه إن شاء الله في الكتاب التالي ، حيث نُتابع حركة الفقه الإمامي ، وهو يتطوّرُ صُعُداً في مدرسة بغـداد .

(3) العمل على تبويب الحديث تبويباً موضوعيّاً .

وهو الباب الثالث ممّا ساست به قُمّ شأن الحديث . وبالمنظور التاريخي أكثر وجوه سياسة قُمّ في هذا الشأن أهميّةً .

والحقيقة أنّ قُم لم تكُن الرّائدة في هذا الفن التصنيفي ، المُتقدّم نسبيّاً على ما كان معمولاً بـه على نطاقٍ عام في ذلك الأوان ، والبالـغ الأثر تاريخيّاً . بل إنّ شـرف الرّيادة فيه محفوظٌ حصْراً للكوفة في زمان أمير المؤمنين (ع) . حيث وجّه وقاد بنفسه أوّلَ مُحاولة لتسجيل العلم مُبوّباً في الإسلام ، في مُقابل حَظْره أو حَـدّه ممّن سبقه ، ممّا بسطناه في أول هذا الفصل .

وللتـذكيـر نقـول أن صـاحـب الإمـام ، أبـو رافع القبطـي ، ألّـف كتابـه (السُّنن والأحكام والقضايا) . والكتابُ مفقودٌ من أسف ، مثل كل كُتُب تلك المرحلة المُبكّرة . ولكنّنا نفهم من اسمه أنّه كان جامعاً ، أوعى " **السّنن** " أي ما عُمل به في حياة النبي ، أو أعلنه إعلاناً عاماً مقصوداً ، و " **الأحكام** " " أي فقه الإمام علي (ع) ، " **والقضايا** " أي فصوله للخصومات .

ثم أنّ ابن أبي رافع المُسمّى علي ، صنّف كتاباً كبيراً مُرتّباً على الأبواب في فقه الوضوء والصلاة وأبوابٍ غيرها ، وأنّ صاحبه أيضاً ربيعة بن سُميع صنّف كتاباً في زكوات النّعم رواه أو روى فيه عن أمير المؤمنين (ع) . مع ضرورة ملاحظة أنّ الأمر الجامع بين تلك الأعمال أنّ مادّتها جميعها مُبوّبة موضوعيّاً . فهذا دليلٌ صريحٌ على أنّ الإمام هو الذي اجترح عن غير سابقة تبويبَ مادّة العلم في الإسلام .

ومع هذه البداية الواعِدة ، فإنّنا نلاحظُ أنّ الجيل التالي ، الذي التفّ حول الإمامَين الباقر والصادق (ع) ، لم ينسج على منوالها . فتدوين الأُصول الأربعمائة لم يكُن مُرتّباً على أبواب الفقه . بل كان أربابُها يكتبون ما يسمعون من الأئمة كما سمعوها . فإذا سمع أحدهم في مناسبةٍ أو مجلس واحد كلاماً على موضوعاتٍ مُتعدّدة فإنّه يسجّله ويرويه كما سمعه .

لا نستثني من هذه الملاحظة سوى حالةٍ فريدة ، لم نرَ لها ثانية في أوانها المُبكّر بمقدار مابحثنا . هي حالة صاحب الإمام الصادق (ع) محمد بن علي بن أبي شُعبة الحلبي[1] (ح : 114 هـ/722م) . ذلك أنّه يُنسب إليه أنّه صنّف كتاباً مُبوّباً في الحديث [2]. فهو ، إذن ، من بين أصحاب الإمام ، رائد هذا الفنّ التصنيفي ، إن لم يكُن ثمة غيره ممّن ضاع ذكره أو فاتنا العلم به . على أنّ فرادته أمر مُلفِتٌ حقاً ، سواءٌ نظرنا إليها من زاوية معنى ومغزى بادرته بنفسِها ، أم من زاوية أنّها لم تستدعِ مثلَها أو أمثالَها ، مع أنّها تأصيلٌ مُعرِقٌ إلى سابقةٍ عرفتها الكوفة أيامَ علي (ع) قبل بضع عقودٍ من السنين .

نذكر أيضاً، ما دمنا في العراق، رائداً آخر . لكنّه هذه المرة من أصحاب الباقر(ع)[3] فيما يُقال . هو الربيع بن صبيح السعدي البصري (ت:160هـ /776م) ، الذي يُوصَف بأنه من أعيان البصرة وساداتها . وقيل أنه أول مَن صنّف وبوّب فيها . لكنّ المُشكلة مع هذا الرّائد ، إن كان رائداً حقاً ، أنه وُصف بأنه من أصحاب الباقر، مع أنّه عاش بعده ستّاً وأربعين سنةً عَدّاً . وأيضاً فإنّه

---

1 ـ ما هو من حلب ولم يقطنها ، بل كوفي مولداً ونشأةً . ولكنّه كان هو وإخوته يتّجرون إليها ، فغلبت عليهم النسبة إليها . نقول ذلك دفعاً لوهم يوحي به بعضُ اسمه .

2 ـ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادرها الكثيرة . وهو توفي في حياة إمامه . فما سطرناه أعلاه على تاريخ حياته هو القدر المُتيقّن .

3 ـ انفرد الشيخ الطوسي بالقول بصحبته للإمام في : رجال الطوسي / 121 .

لا يُذكَر أنّه تابعَ فاتصلَ بالصادق والكاظم (ع) . ولا يُذكر له كتاب ، ولم يرِد اسمه في موارد الحديث[1]، إذن : ماذا صنّف وبوّب؟ . وعليه فإنّنا حفظنا له حقّه بالذكر، استناداً إلى ما قالته المصادر عليه ، مع إيراد ما بدا لنا من تحفّظات ، ممّا هو من حقّ القارئ .

نذكر أيضاً في سياق كلامنا على الرُّوّاد إبراهيم بن محمد المدني (ت : 184هـ/800 م) . وهو من أصحاب الإمام الصادق (ع) أيضاً ، وشيخٌ للإمام الشافعي . كان يذكره فيما يرويه عنه بقوله : " **حدّثني مَن لا أتّهم** " ، لأسبابٍ تتصل بمذهب المَرويّ عنه فيما يبدو . قال فيه الذهبي في (ميزان الاعتدال) : " **من أوعية العلم وأحد الاعلام** [2]" . وقيل أنّ كُتُب محمد بن عمر الواقدي سائرها كُتُب إبراهيم هذا ، نقلها الواقدي وادّعاها .

المُهمّ بالنسبة إلينا الآن أنّ هذا المُصنِّف ذا الصفة الموسوعيّة ألّف كتاباً مُبوّباً في الحلال والحرام عن جعفر بن محمد [3] .

نذكر أيضاً وهيب بن حفص الكوفي (ح:148هـ/765م) من أصحاب الإمامَين الصادق والكاظم (ع) ، ووهيب بن سالم الأحمر (ح : 148هـ /765م) من أصحاب الصادق (ع) ، وغياث بن إبراهيم الأسبذي (ح:183هـ / 799 م) من أصحاب الصادق (ع) أيضاً . وكلّهم من أصحاب كُتُب الحديث / الفقه المُبوّبة [3] .

فهذه خمسة نماذج مؤكّدة ، لا تدّعي الاستيفاء ولم تتطلّبه ، تدلُّ بمجموعها على أنّه في غُمار الاهتمام الغالب بتسجيل ورواية الأحاديث عن الإمام الصادق (ع) كما سمعها منه رُواتُها ، كانت فيمَن حوله طليعةٌ مُميّزة ، لمست الحاجة إلى تسهيل عمل العاملين عليها ، بفَرْط نظامها الزّمني ، وإعادة

1ـ الترجمة له في كتابنا نفسه .

2 ـ ط. بيروت 1382هـ : 1 / 157 .

3 ـ الترجمة لهم جميعاً في كتابنا نفسه ومصادره .

تركيبها وفقاً لنظامٍ آخَر موضوعي . وذلك ، على كلّ حال ، أمرٌ ليس بحاجةٍ إلى كبير حصافةٍ وإعمال فكرٍ لإدراك ضرورته ونفعه .

ومع ذلك نقول ، إنّ ذلك العدد ضئيلٌ جدّاً بالقياس إلى عديد أصحاب وتلاميذ الإمام ، الذين نعرف أنّهم كانوا بالألوف . ممّا يمكن أو يجب أن نفهم منه أنّ الانشغال بتحمّل وتسجيل الحديث ، كان يأخذ المحلّ الأوّلَ في سُلّم أولويّاتهم . وذلك أمرٌ مفهومٌ جدّاً ، بالنظر إلى أنّ المُقتضي والحاجة الأساسيّة في تلك المرحلة من البناء ، كانت إلى المعرفة ومادتها بذاتها، بعد الانقطاع المُزمن عن مصادرها الصحيحة . أمّا تسهيل الاستفادة منها للرّاغبين فإنّه يأتي بالدرجة الثانية التي سيأتي وقتها . وهذا واضح .

لكنّنا سنجِدُ غير بعيدٍ زمنيّاً مُحدّثاً من آل البيت ، أوقف عملَه على تأليف كُتُبٍ في الحديث كلّها مُبوّبة . هو المصري منزلاً إسماعيل بن الإمام الكاظم (ع) (ح : 210 هـ/ 825 م) . ذُكرت بأسمائها هكذا : الديات ، الدعاء ، الحدود ، الزكاة ، الصلاة ، الطلاق ، الطهارة ، الجنائز ، الحج ، الرؤيا ، الحدود ، السنن ، النكاح [1]. فضلاً عن كتابه الفقهي الجامع المُبوّب ، الذي وصل إلينا ، المُسمّى (الأشعثيّات) . لأنّ راويه ومَن انتشر عنه هو المحدّث محمد بن محمد بن الأشعث . رواه عن ابن مؤلفه موسى بمصر [2] . وهذه خطوةٌ نوعيّة إلى الأمام في الاتجاه التبويبي الذي ساق إليه سابقوه .

وعليه فيمكن القول أنّ إسماعيل هذا ، هو ، فيما يبدو ، أوّلُ مَن بذل مجهوداً صادقاً في سبيل وضع تبويبٍ يكاد يكون شاملاً لموضوعات الحديث . والظاهر أنّه كان لنزوله مصر وتحديثه بها إلى أن توفي ودُفن فيها ، علاقةٌ

---

1 ــ النجاشي : 1 / 110 والفهرست للطوسي / 33 .

2 ــ انظرالترجمة لإسماعيل كتابنا نفسه ومصادره . وكتابه منشور باسم (الجعفريّات) . وهو اسمٌ مأثور أيضاً .

بخطوته التاريخيّة هذه . ذلك لأنّه هناك تبدّلت المُعطيات والهموم عمّا كانت عليه أيامَ الإمام الصادق (ع) وتلاميذه . ولم يعُد الهمّ الأكبر الجمْع والمُراكمَة ، بل سهولة الوصول إلى المعلومات ، وجدوى بثّها بين الناس بنحوٍ يسعهم الانتفاع بها . وهذا أيضاً واضح .

بهذا السّرد نكون قد عبّدنا الطريق أمامَ للقارئ ، للدخول إلى عالَم قُمّ في نطاق نقد الحديث وتبويبه . ها نحن قد بيّنّا له معنى الخطوة وأهميّتها وتطوّرها وأبطالها . وبذلك بات مهيّأً لتفهّم دورها التاريخي في ذلك النّطاق . ومن المعلوم أنّ أعظم الإنجازات البشريّة تبدأُ مُبادرةً أو مُبادراتٍ فرديّةٍ مُتشابهة ، تُثبتُ عملانيّاً جدارتها وجدواها . ومن هذا الطريق تمتدّ وتتّسِع ، بحيث تفرض نمطَها على السّاحة كلّها . هنا لا يُمكن تفهُّم وتثمين المُنجَز إلا بمعرفة ما كان قبل أن يكون .

المشكلة التي يواجهها الباحث العامل على هذه المسألة ، هي أنّه لا يجدها في المصادر الأصليّة تحت عنوان خاص . ذلك أنّه ، بصرْف النظر عن أهميّة الحدَث ، فإن من الصعوبة بمكان قراءته لمَن في داخله . بل لابد من مُرور فترة زمنيّة كافية ، ينضج الحدثُ إبّانها ، ويبتعد زمانياً مسافةً كافيةً ، بحيث يمكن للناظر أن يشمله بنظرةٍ واحدة . وذلك ما لم يفعله أيُّ مصنّفٍ أو باحث أولى عنايته للتاريخ الثقافي الشيعي بشكلٍ أو بغيره .

لذلك لم يكُن أمامنا غير التنقيب في كُتُب السّيَر والطبقات والفهارس عن الأعلام ، من مُصنّفين ومُحدّثين ، الذين يُذكرون بما نفهم منه أنّهم قد ضربوا بسهمٍ في الإشكاليّة التي نُعالجها. وهي مُهمّةٌ غير سهلة، لأنّ الباحث يبحث عن أمرٍ لا عنوان له دائماً . حيث الاستفادة مرهونةٌ بدقّة نظر الباحث ، وخِبرته في فهم مغازي النصوص .

بنتيجة البحث اجتمع باليد نصوصٌ دالّة على حجم اهتمام رجال قُمّ بنقد وتبويب الحديث . يمكنُ تصنيفها في مجموعتيَن :

ــ المجموعة الأُولى : المحدّثون الذين بوّبوا حديثَهم .

ــ المجموعة الثانية : الذين بوّبوا حديثَ غيرهم .

أبرزُ رجال المجموعة الأُولى :

1 ــ سعد بن سعد بن مالك الأشعري . روى عن الرضا والجواد (ع) كتابه المُبوّب[1] . وفي هذا إمارة على أنّ المحدّثين في هذا الطّور طفقوا يُبوّبون ما يسمعونه من الأئمة فوراً .

2 ــ محمد بن علي بن محبوب الأشعري ، شيخ القُمّيين في زمانه : له كُتُب : نوادر ، الصلاة ، الجنائز ، الزكاة ، الصوم ، الضياء والنور في الحكومات ، الزمرّدة ، التولّد (النوادر؟) كبير[2] . ومن الغنيّ عن البيان أنّ أسماء هذه الكُتُب تدلّ على أنّها مُبوّبة على موضوعات عناوينها .

3 ــ أحمد بن محمد بن دؤل القُمّي . له مائة كتاب في الاعتقاد والفقه والسيرة والطبّ . أورد النجاشي أسماء سبعةٍ وسبعين كتاباً منها [3]. ضاع عامّتها، ولم يصِلنا منها إلا كتاب الحدائق في التوحيد[4]. والدّلالة فيها كمثل ما في سابقها.

4 ــ جعفر بن محمد بن قولويه . وهو أوّلُ مُحدّثٍ غير أشعري في قُمّ ، وأستاذ الشيخ المفيد و" **منه حَمَل** " . أورد له النجاشي أسماء سبعةٍ وعشرين كتاباً، في الفقه والأدعية والتاريخ والطبّ [5] .

5 ــ موسى بن الحسن بن عامر الأشعري . له ثلاثون كتاباً في موضوعاتٍ فقهيّة . أورد النجاشي أسماء ثمانية منها . بالإضافة إلى كتابٍ في الأدعية وآخَر في الطبّ [6] .

---

1 ــ النجاشي : 1 / 405 برقم / 468 .

2 ــ نفسه : 2 / 245 برقم / 941 .

3 ــ أيضاً : 1 / 232 ـ 33 برقم / 221 .

4 ــ انظر الترجمة له في أعلام الشيعة ومصادرها .

5 ــ النجاشي : 1 / 306 ــ 307 برقم / 316 .

6 ــ نفسه : 2 / 338 برقم / 1079 .

6 ـ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري . وقد ذكرناه غير مرّةٍ فيما سبق . له كُتُبٌ في العقيدة والفضائل والفقه وغيرها ، بالإضافة إلى كتاب نوادر غير مُبوّب [1] .

7 ـ محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري . له كتاب (نوادر الحكمة) ، في فصولِ جَمْعٍ من كُتُب الفقه . ولهذا الكتاب دلالةٌ خاصة . فهو كتابٌ كبير مُبوّبٌ على كُتُب الفقه. ومن هنا نال كتابه شُهرةً وانتشاراً واسعيَن بين أهل قُمّ ، بحيث سمّوه اسماً ظريفاً هو(دَبّة شبيب) . وشبيب هذا كان بائع بُقول في قُمّ ، كانت لديه دَبّة كبيرة ذات بيوت ، في كلٍّ منها صنفٌ ممّا يبيعه . بحيث يمُدُّ يده في البيت المُناسب ، ليتناول منه لكلّ مُشترٍ مايطلبه ، وبذلك يُلبّي حاجات الجميع من وعاءٍ واحد . وهكذا الكتاب يُلبّي أيضاً حاجةَ كلّ طالبٍ من كلّ الموضوعات الفقه . ممّا يودعُ في ذهن المُتأمّل أن (نوادر الحكمة) كان أوّل كتابٍ قُمّي جامعٍ لكلّ أبواب الفقه . فالكتاب بهذا المعنى تاريخيّ ، وأبٌ لكلّ الكُتُب الفقهيّة الجامعة .

وله بالإضافة إلى كتابه هذا ، كتابٌ في الملاحم ، كتابٌ في الطبّ، كتاب مقتل الحسين ، كتاب الأهلّة ، كتاب المَزار [2] .

8 ـ أحمد بن إسحق بن عبد الله الأشعري . له كُتُب ، أورد النجاشي اسمَي كتابين منها هما : كتاب عِلل الصوم كبير ، ومسائل الرجال لأبي الحسن الثالث أي الهادي (ع) [3] .

أمّا أبرز رجال المجموعة الثانية :

1 ـ داود بن كورة الأشعري . هو الذي بوّب كتاب (النوادر) لأحمد بن محمد بن عيسى ، الذي ذكرناه وذكرنا كتابَه هـذا قبل قليل . والظاهر أنّ تبويبه

---

1 ـ النجاشي : 1 / 217 ـ 18 برقم / 196 .

2 ـنفسه : 2 / 243 ـ 44 . برقم / 940 .

3 ـ أيضاً 1 / 234 ـ 35 برقم / 223 .

كان بطلبٍ من شيخه مؤلّفه . فهذا يدلّ على أنّ الكتاب غير المُبوّب بات بسرعة ناقص الاعتبار بين المُحدّثين ، بحيث سارع مُصنّفه ، ذو المقام الرّفيع بين أهل قُمّ ، إلى تبويبه على يد صاحبه ابن كورة . وكذلك أيضاً بوّب ابن كورة كتاب المشيخة للمُحدّث الحسن بن محبوب السّرّاد " **على معاني الفقه** " ، أي على المادة الفقهيّة التي روى فيها السّرّاد عن هذا الشيخ أو ذاك [1].

2 ــ أحمد بن الحسين بن عبد الملك الأودي / الأزدي القُمّي . بوّب مشيخة شيخه الحسن بن محبوب السّرّاد أيضاً ، بعد أن كان منثوراً ، وجعله على أسماء الرجال .

وكتاب المشيخة هذا ذكر فيه مُصنّفُه مشايخَه الذين روى عنهم دون ترتيب فرتّبه الأودي . فإذا كان له عدّة أسانيد إلى رجلٍ واحدٍ ، فإنّه يذكرها مُتوالية ، بعد أن كانت مُتفرّقة [2] . ومنه يظهر الفرق بين عمله على مادّة الكتاب الرجاليّة ، وعمل ابن كورة على مادّة الكتاب الفقهيّة . والظاهر أنّ الأودي / الأزدي هو رائد هذا الفن من فنون التبويب .

تعقيباً على ما سردناه من أعمال أولئك الرجال العشرة ، فلنُلاحظ أنّ عامّتهم عاشوا في فترة الأئمة الرضا والجواد والهادي (ع) (183 ـ 254هـ / 789 ـ 868 م) . الأمر الذي يطرح على مَن يُحسن التأمّل سؤالاً في الغاية من الأهميّة :

هل كان اندفاع رجال قُمّ ذلك الاندفاع في أزمانٍ مُتقاربة إلى تبويب الحديث بإيعازٍ أو إلفاتٍ أو تشجيعٍ من الأئمة أو أحدهم ؟

ما من نصٍّ ولا حتى من إشارةٍ إلى شيءٍ من ذلك . ولكنّنا نعرفُ جيّداً ، أن الأئمة الثلاثة كانوا يبسطون رعايةً خاصّة ودقيقة على كلّ صغيرةٍ وكبيرة

---

1 ــ النجاشي : 1 / 364 ـ 65 .

2 ــ انظر الترجمة له في كتابنا أعلام الشيعة ومصادره الكثيرة .

من شؤون قُـمّ ورجالِها ، حتى الشخصيّة منها . ممّا نجده مبسوطاً ، ولكن مُجزّءاً ، في كُتُب السيرة والرجال . وليس على مَن يهمّه الأمر إلا أن يُركّبَه ، لتبدو لـه الصورة كاملة .

أكثر من ذلك ، أنّهم ، خصوصاً الإمام الهُمام الهادي (ع) (220 ــ 254 هـ/ 835 ــ 868 م) ، الذي وصل التنظيم الشيعيّ الشّامل في عهده وبقيادته البهيّة إلى أقصى سطوته وحُضوره ، قبل أن ينحدر من بعده وُصولاً إلى فترة الغيبة الصغرى ، ــ كان يُمسكُ بيدٍ من حديد كافة شؤون الشيعة الدينيّة والسياسيّة والماليّة في العراق وإيران ، إدارةً ورعايةً وتوجيهاً وحراسةً. فهل يمكن ، والحالة هذه ، أن نتصوّر أنّ هـذا الشأن وحده ، من بين كلّ الشؤون الأُخرى ، وبعضها ممّا هو أقلّ أهميّةً بكثير، كان بمعزلٍ أو غائباً عن كلّ ما هو موضع اهتمامهم ؟

نستبعِد ذلك بشدّة . ومع ذلك نقول : الله تعالى أعلم ! وليس قولنا هذا بالأمر البِدْع ، من بين الكثير من معالم تاريخنا في تلك الفترة ، التي لُحمتها وسُـداها العملُ تحت ستارٍ مُحكَمٍ من السّرّية المُطلقة. بحيث أننا لا نعرف الكثير ممّا كان يجري إلا من آثاره ونتائجه .

كلمةٌ أخيرةٌ على نمط علاقة الشيعة في العراق وإيران بأئمتهم المُتأخّرين ، ومن هذه قُـمّ طبعاً ، في الشأن التعليمي ــ التربوي ــ الإعدادي ، ممّا ينتهي بعد تلقّيه وروايته عنهم إلى أن يغدو من الحديث ، نقول :

إن نمط الحُضور الشخصي المُنتظم على الإمام للتحمّل عنه ، وهو النمط الـذي كان معمولاً بـه بنحوٍ واسعٍ على عهـدي الإمامَين الباقـر والصادق (ع) (95 ــ 148 هـ / 713 ــ 789 م) ، هذا النمط جرى التخلّي عنه تدريجياً . بل كان من الأئمة المتأخرين من ضرب على نفسه الحجاب ، خِلافاً لأسلافه الذين كانت أبوابهم مفتوحة للزائرين دون أدنى تحفّظ ، سوى الاستئذان الشخصي. وأعلن امتناعَه عن لقاء حتى شيعته ، لأسبابٍ تتصلُ بوضعه الأمنيّ

الدقيق ، بعد أن بات يُديرُ دولةً داخل الدولة ، وهو ما يُسمّى في الأدبيّات السياسيّة اليوم : الدولة العميقة ، أو الدولة الخفيّة .

ممّا لا ريب فيه ، أنّ السُلطة الرسمية كانت تعرف بوجود تلك الدولة العميقة على نحو الإجمال ، ولكنّ السُلطة كانت عاجزةً عن اتخاذ أيّ إجراء جذريّ بوجهها ، بفضل السّرّية المُطلقة المضروبة على الأشخاص القياديين فيها وعلى أعمالهم أولاً ، وثانياً بفضل صلابة التنظيم وتماسكه وسطوته ، وثالثاً بفضل اتّساع البيئة الحاضنة التي ينشط ويعمل داخلها . ولذلك كلّه كانت أجهزة السُلطة تجتنب الاصطدام بالتنظيم ، على الرغم من انزعاجها وضيقها الشديديَن بـه . كما كانت تعرف جيّداً أن الإمام الحالي هو رأسُه ومُحرّكه . وكان الإمام ولا ريب يعرف كلَّ ذلك ، ويُدرك جيّداً أنّ اغتياله قُـرّة عين السُلطة . ولذلك فإنّ منهم مَن كان لا يأكل إلا من طعام أُعِدّ لـه خصّيصاً في منزلٍ مُعيّن وبإشراف أشخاصٍ موثوقين [1] .

في مقابل هذه الإجراءات القاسية وغير المألوفة للشيعة ، فإن الأئمة كانوا يُرشدون السائلين إلى مَن يرجعون إليه من العلماء الموثوقين في المسائل التي تعرض لهم .

ثم أنّ نظام الوكلاء المُحكَم والواسع الانتشار ، قدّم للمؤمنين وسيلةً سهلةً وفعّالة للاتصال بأئمتهم ، عن طريق الكَتْب إليهم . ومن ثمّ يتولّى نظام الاتصالات ، وهو من مرافق التنظيم الأساسيّة ، إيصال الرسالة للإمام وإعادة الجواب منه . ومن هنا نجِدُ اليوم في المجموعات الحديثيّة أحاديث كثيرة جداً بعنوان (كتبتُ) من السّائل و (كتبَ) أي الإمام .

---

1 ــ بالنسبة إلى تفصيل وتوثيق هـذه المعلومات المُكثـَّفة ، نرجو القارئ الرجوع إلى كتابنا (التاريخ السّرّيّ للإمامة) ، وخصوصاً الفصل المتعلّق بنظام الاتصالات ، والدّراسة على سيرة الإمام الهادي (ع) في خواتيم الكتاب .

بالعودة إلى إنجازات قُـمّ التاريخيّة في تطوير البحث الفقهي في تلك الفترة المُبكّرة ، ممّا هو من الباقيات الصالحات ، نُشير إلى إلبادرة ذات الأهميّة الخاصّـة في هذا السّياق لـ " **شيخ القُميين في عصرهِ ومُتقـدّمهم وفقيههم وثقتهم**[1] " علي بن الحسين بن بابويه القُمّي (ت : 329 هـ / 940م) ، بحيث اسـتحقّ صاحبُها الذكر، بالإضافة إلى مااقتبسناه أعلاه من أوصاف ، بأنّه " **أوّل مَن ابتكر طرْح الأسانيد ، وجمعَ بين النظائر ، وأتى بالخبر مع قرينِـه**[2] " .

هذا النصّ في الغاية من الأهمّيّة ، من حيث أنّه يوقفنا على أوّل مُحاولةٍ نعرفها من قُمّيّ لإنتاج نصٍ فقهيّ مُستَنبَطٍ استنباطاً ، وليس مَرويّاً روايةً . ذلك بمُلاحظة أنّ " **طرْح الأسانيد** " ليس يعني رميها جانباً وعدم أخذها بعين الاعتبار في صحّة النصّ ، كلا ، بل إنّما طرْحُها ذِكْراً فقط ، والاكتفاء بتحرّيها ضمناً من صاحب النصّ ، بحيث وصل إلى الاطمئنان بصحة المتن ، استناداً إلى صدق رُواتها عنده ، إلى ما هنالك من اعتبارات . فهذا ، بالإضافة إلى الجمع بين النظائر ، والإتيان بالخبر مع قرينِه ، ليس إلا لوناً بسيطاً نسبيّاً من ألوان الاجتهاد ، وإنّ لم يحمل اسمَه ، الذي يُنتجُ به الفقيه نصّه هو، أي ما سيُسمّى فيما بعد (الفتوى) .

الطريف هنـا ، أنّ شيخ القُمّيين قدّم بادرتَه إلى قُـمّ تقديماً ذكيّاً ذا مغزى . وكأنّه كان يُحاذر من أن يستفزّها فلا تتقبّلها بيئتُها قبـولاً حسناً . وذلك بأن جعلها رسالةً وجّهها إلى ابنه ، أي إلى أحد الأخوين : الأكبر منهما محمد الـذي سيُعرَف فيما بعـد بالشـيخ الصّـدوق ، أو الحسين الذي كان مُحدّثـاً بارزاً

---

1 ـ النجاشي : 2 / 89 برقم / 682 .

2 ـ مستدرك الوسائل : 3 / 528 . والمُحدّث النوري نقل هذا النص عن مجموعة الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (ق : 786 هـ / 1384 م) وهي اليوم من كنوزنا الضائعة . وهو استقاه عن الشيخ أبو علي ابن الشيخ الطوسي .

أيضاً . وكأنّه كان يقدّمها إلى المجتمع القُمّي ، ليس لأنّه هو المقصود بها بالذات ، بل على سبيل أخذ العلم مثلاً ، باعتبارها ليست أكثر من عملٍ تربويّ إعداديّ مُوجّهٌ من أبٍ شفوق إلى ابنه ، ولذلك فإنّه عمل على جعله أسهل تناولاً ، يهتم بتقديم الخلاصة العمليّة ، وما هي إلا مُتون الأحاديث . أي أنّه بالنتيجة ليس أُطروحةً ثوريّةً ، في قِبال النهج النّقلي الصارم المعمول به في أوساط قُمّ .

ولكنّه في الوقت نفسه منحها اسم (الشرائع)[1] . وهو اسمٌ ذو مغزى غير خفيّ ، من السهل اكتشافه بمقارنته بأسماء المجموعات الحديثيّة المُبوّبة الأُخرى ، التي درج محدّثو قُمّ على تأليفها ، وكانوا يمنحونها غالباً اسماً يُشير إلى موضوعها . أمّا هذا ، فإنه يُشير وإنْ من طرْف إلى عمل مصنّفه عليه ، بحيث أنتج (شرائع) ، وليس روايات . وأرجو أن يكون هذا واضحاً بما فيه الكفاية .

لكنّ رجال قُمّ ، على عكس ما هو مُتوقّع منهم حسب تحليلنا ، تقبّلوا رسالة شيخها بأحسن القبول . وذلك استناداً أيضاً إلى شهادة الشهيد الأوّل ، في كتابه (الذّكرى) ، حيث قال : " **إنّ الأصحاب كانوا يأخذون الفتاوى من رسالة علي بن بابويه ، إذا أعوزهم النصّ ، ثقةً واعتماداً عليه** "[2] .

بذلك يكون علي بن بابويه من المؤسّسين الأوائل للنهج الاجتهادي الذي سيتصاعد ويسود . وإن يكُن في حِراكه سيسلك طريقه الصاعد على طريقة خطوة إلى الأمام ، خطوة إلى الوراء . ولكنّ ذلك ليس بالأمر الغريب ولا النادر في حركة الفكر .

---

1 ـ النجاشي : 2 / 90 برقم / 682 .

2 ـ اقتبسنا نصّ الشهيد عن (مستدرك الوسائل : 3 / 529) لصعوبة الوقوف على أصله في كتاب (الذكرى) الضخم غير المُفهرَس .

أخيراً لسنا قادرين على تصوير تأثير مدرسة قُمّ الباقي بخيرٍ ممّا نقرأه في المكتبة الكبرى التي صنّفها وألّفها رجالُها . والكثير منها ما يزال موضع العناية والانتفاع حتى اليوم . ممّا نجِدُه بين الأيدي ، أو نجِدُ ذكرَه في كُتُب الرجال والفهارس ، على تنوّعها وكثرتها .

الفصل الرابـع

قُـمّ تنتشـر

(توطئـة)

بُغيتنا ممّا سنأتيه تحت العنوان أعلاه ، أن نرصد أصداءَ قُمّ الإيجابيّة، وهي تتفاعل مع ماحولها وما اتصل بها من قريبٍ أو بعيد .

لسنا نعني بذلك علاقتَها العُضويّة ببعض القُرى الصغيرة المُطيفة بها ، مثل برق رُود ، التي خرج منها الرجالي الشهير أحمد بن عبد الله بن أحمد البرقي[1] (ت : 274 أو 280هـ / 887 أو 893 م) . لأن هذا ومثله من صوت قُـمّ وهو يعلو ويُنتج ويُضيف ، وليس من الأصداء التي تجاوبت منها في البقاع الأبعد عنها . تارةً بفضل انتشار رجال قُمّ باتجاه تلك البقاع ، حاملين معهم هُويّة مدينتهم الفكريّة وهمومها . وأحياناً بالعكس ، أي حين يقصد المدينة أحدُ رجال هاته البقاع مُنتجعاً . وكلاهما فرعٌ ونتيجةٌ عمّا حقّقته قُـمّ من إنجازاتٍ مُتقدّمة ، ما كان لـه أن يوجَد لولاها .

نعني بذلك بالتحديد مدينة الـرّيّ ، وبلدان ما وراء النهر، وهي اليوم من بلدان ما يُعرف بآسية الصغرى .

ذلك أنـه في هذه وتلك نهضت حركةُ عملٍ وتصنيف ، بلغ من أصالتِها أنّها تجاوزت أُمّها في بعض ماأنتجته . ولكنّ أصالةَ تلك دليلٌ وشاهدٌ على أصالة هذه . ضرورةَ أنّه ما من أصيلٍ يتولّد من غير أصيل .

وعليه فإنّنا سنتناول بالبحث كلاًّ من الرّي وبلدان ما وراء النهر بالتوالي تحت عنوانٍ مستقلّ لكلٍّ منهما . بادئين بالرّي لأنها الأقرب مكاناً .

---

1 ــ هذا هو اسمه تبعاً لما حقّقه الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني في كتابه : كلّيّات في معرفة الرجال، ط. بيروت 1410هـ / 1990 م / 72 .

1 ــ الـرّيّ

(1) المدينة

مدينة مشهورةٌ من أُمهات البلدان وأعلام المُدُن . بذلك وصفها البلداني ياقوت في القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد . وهي من مُدُن إيران المُعرقة في القِدم .

من الشّواهد ما يدلّ على أنها كانت موجودة في حدود القرنيَن السابع والثامن قبل الميلاد . من ذلك أنّ ياقوت يقتبس عن بطليموس تعيين موقعها على خطوط الطول والعرض[1] . ولكنّها اليوم ضاحيةٌ من ضواحي العاصمة طهران ، إلى جهة الجنوب منها . تبتعدُ 14 كلم عن مركزها. على الطريق الرئيس السريع باتجاه ورّامين [2].

فيما يرجع لتركيبتها السُكّانيّة التاريخيّة ، يقول ياقوت أنّها في زمانه كانت " **شافعيّة وهم الأقـلّ ، وحنفيّة وهم الأكثر ، وشيعة وهم السّواد الأعظم** " ولكنّ " **رستاقها كله شيعة** [1]" . والرستاق كلمة من الفارسيّة الأصليّة ، تعني البلدان والقُرى والمزارع المُطيفة بالمدينة الرئيسة .

ثم أنّه يورد فذلكةً لخلفيّة هذه الصورة ، خلاصتها أنّ اهلها كانوا جميعاً سُنّة ، إلى أن تغلّب عليها أحمد بن الحسن المارداني ، فأظهر التشيّع وأكرم أهله وقرّبهم " **وكان ذلك أيام المعتمد . وتغلّبه عليها سنة 275 . واستمرّ ذلك إلى الآن[1]** " أي إلى زمانه. وهذا تفسيرٌ سُلطويٌّ واهٍ، يتجاهل الناس وحِراكهم في صناعة التاريخ . فضلاً عن أنّه يتعارض مع ما سنسوقه من تأثّرها الفكريّ ــ الثقافي بقُمّ .

---

1 ــ معجم البلدان ، مادة " الرّيّ " .

2 ــ عبد الحسين سعيديان : شهرهاي إيران ، ط. إيران 1379 هـ.ش. / 459 .

(2) الرّوّاد الأوائل

وإنّا لنذكرُ، في مطلع عنايتنا بتتبُع وجوه العلاقة بين الري وبين قُمّ وعالَمها ، مَن اسمه يحيى بن العلاء الرازي (ح : 148 هـ/765م)[1] ، الذي يُوصَف بأنّه من أصحاب الإمام الصادق (ع) ، وأنّه أخذ وروى عنه . وهو كوفي استوطن الرّي . ولكن لا يبدو أنّه كان لوجوده فيها ، بوصفه تلميذاً وراوياً عن الإمام ، أثرٌ يُذكَر. مع أنّه استقرّ فيها مُدة طويلة ، بحيث اكتسب النسبة إليها . ذلك ربما لأنّه كان قاضياً فيها ، وأنّ عمله كان يستغرقُ كلَّ أو جُلَّ اهتمامه وجُهده . فضلاً عن أن الريّ ، في ذلك الأوان المُبكّر ، لم تكُن قد غدت البيئة الصالحة للاستفادة من وجود رجلٍ من أهل الحديث فيها ، حتى وإن يكُن من تلاميذ الإمام[2].

ثم أنّنا نذكر ابناً ليحيى هذا اسمه جعفر، استقرّ به المقام من بعد أبيه في الرّيّ ، وكان من أهل الحديث . وثّقه النجاشي ووصفه بأنّه " **أخلط بنا من أبيه وأدخل فينا**[3] "

نذكرُ أيضاً في سِياقٍ مشابهٍ سهل بن زياد الأدمي الرّازي (ح: 255 هـ/ 868 م) . وهومُحدّثٌ قُمّي ، " **كان ضعيفاً في الحديث** " ، كان ممّن شهد عليه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري بالغلوّ والكذب ، فأخرجه من قُمّ إلى الرّيّ . ومنها أنّه " **كاتبَ أبا محمد العسكري عليه السلام ، على يد وكيله فيها محمد بن عبد الحميد العطّار للنصف من شهر ربيع الآخر سنة خمسٍ وخمسن ومائتين**[4] ". ونحن إنّما لم نذكره فيمَن أخرجهم ابن عيسى من قُم لسببٍ أو غيره ، مع أنّه من الشواهد على سياسته فيها ، لاستغنائنا عن ذكره بمَن هو أكثر أهميّةً منه .

---

1 ــ استفدنا تاريخ حياته التقريبي من أنّه عاش بعد الإمام الصادق (ع) .

2 ــ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادرها الكثيرة .

3 ـ النجاشي : 1 / 309 برقم 325 .

4 ــ نفسه : 1 / 417 برقم / 488 .

المهمّ بالنسبة إلينا الآن ، أنّ هذا الخبر بشقّيه : إخراجه إلى الرّيّ ، ثم مكاتبته الإمام على يد وكيله فيها ، يبدوان لنا بالتحليل وكأنّهما ينطويان على دلالتيَن مُتعارضتيَن .

فإخراج الأدمي إلى الرّيّ دون سواها ، ابتغاء إبعاد خطره عن قُـمّ هو ، إن نحن افترضنا الصوابَ في عمل ابن عيسى ، يدلّ على أنّ الرّي لم تكن عنده في ذلك الأوان البيئة الفكريّة التي ينبغي أيضاً الحِفاظ على نقائها . وما من محذورٍ جِدّيّ من اتخاذها مرمى ، يُقذَف إليه من يُستنكَفُ عن أعماله ويُخشى خطـره في قُـمّ . وليفعلْ هناك مايشـاء .

وبالمقابل فإنّ وجود وكيلٍ للإمام العسكري (ع) فيها ليـدلّ دلالـةً مُعاكسـة . لِما نعرفه جيّداً من أن وظيفة الوكيل هي : رعاية مختلف شؤون القاعدة ، وجباية الأخماس منها ، ومن ثَمّ إنفاقها حسب الحاجة والأمر ، أو تسديدها للقيّم الماليّ المركزي ، وأن يكون الصّلة بين المؤمنين والإمام عن طريق المُكاتبَة .

إذن ، فوجود وكيلٍ للإمام في الرّيّ ، ليدلّ دلالةً قاطعةً على وُجود قاعدة عريضة من الشيعة آنذاك فيها. وهذا بدوره من الشروط الاجتماعيّة لقيام حراكٍ فكريّ مُعتَبَر ، مُناسب لهُويّة هذه القاعدة . بدونها لا سبيل ولا فرصة لحصول أمرٍ كهذا . وهذا واضـح .

والذي يبدو لنا بمزيدٍ من التأمّل والتدقيق أنّ المُشكلة هي أهون بكثير ممّا نتصوّر. تبعاً لأن خُطورة الأدمي لم تكُن بتلك الخُطورة العالية التي صوّرها نصُّ النجاشي . وبالتالي فإنّ إخراجه إلى الرّيّ لاينطوي على دلالةٍ على الاستهانة بشأنها ، باعتبار أنّه لم يكُن فيها ما يستحقّ الخوف عليه . ذلك بدليل أنّ الأدمي تابع نشاطَه فيها مُحدّثاً وكأنّه لم يتغيّر عليه شئ . وممّن تحمّل عنه فيها محمد بن جعفر الأسدي الرّازي (ت : 312هـ/ 924 م) ، الكوفي الأصل ونزيل الرّيّ . كما كان فيها وكيلاً للإمام الحُجّة (ع) . وهو من شيوخ المُحدّث

الأبرز محمد بن يعقوب الكُليني ، سمع منه كثيراً [1]. ومن شيوخ علي بن محمد الرّازي الكليني ، المعروف بعلاّن [2]، خال الكُليني وأُستاذه . والدّلالة نفسها نراها في مُكاتبته الإمام العسكري ، على يد وكيله محمد بن عبد الحميد العطّار، الذي نظنّ أنّه قُمّيّ من البيت الأشعريّ [3] . فلو انّه كان غالياً عند ابن عيسى ، كما قيل ، فلماذا يُكاتبُ الإمام ، وكيف يقبلُ وكيلُه مكاتبته ويكون الواسطة فيها ، بل وكيف يتحمّل عنه الأسديُّ الحديثَ ، وهو من عيون وكلاء الإمام الحُجّة (ع) . وردت فيه توقيعاتٌ كثيرة تدلُّ على ثقته ، يُفترَضُ فيه بحُكم وكالته أن يكون على اطلاعٍ جيدٍ على رجال موضع وكالته ، كما هو شأن وكلاء الأئمة ، فضلاً عن أنّه من شيوخ مُحدّثَين جليلَين بدرجة الكُليني وخاله ، عُرفا بحرصهما كلَّ الحِرص على نقاء سَماعهما ؟ !

إنّ المزيد من التأمّل يدفع إلى الشك في أصل الصورة التي بدأتْ من نصّ النجاشي. وهو الذي صوّر دائماً أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وهو يسوق المُحدّثين بعصاه خارج قُـمّ للشكّ بعقيدتهم أو بصدقهم ، ثم يعود فيستغفر ويندم .

والحقيقة أنّني لا أستبعد أبداً أنّ الأدمي إنّما خرج من قُـمّ بإرادته واختياره ، ولم يُخرَج منها قهراً بأمرٍ من ابن عيسى . وبذلك كان من الرّوّاد الأوائل لإقامة الصّلة بين الرّي وقُـمّ . وهو كذلك على كل حال . لكنّ الفرق واضحٌ وكبير بين أن تكون ريادته عن اختيارٍ وقصد، أو أنه أُكرِه عليها إكراهاً ، أي أنّه بالنتيجة كان بطلاً رُغم أنفه .

---

1 ـ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره الكثيرة ، وخصوصاً (موسوعة طبقات الفقهاء) : 4 / 383 .

2 ـ النجاشي : 2 / 88 برقم / 680 .

3 ـ قارن : محمد بن يحيى العطّار الأشعري ، شيخ الكُليني .

نذكرُ أيضاً وأيضاً يعقوب بن يوسف الرّازي (ح: القرن 4 هـ / 10م) ، شيخ الصّدوق أيضاً . يروي عنه في الأمالي كثيراً . وفيه يصفه في أحد أسانيده بـ " **شيخ أهل الـرّيّ** [1]". وهو أوّلُ رازيّ نعرفه حمل هذا الوصف من أهل الحديث . ثم جعفر بن علي بن أحمد الإيلاقي القمّي ثم الرازي (ح : القرن 4هـ) ، عُرف بابن الرازي ، عاصرَ الشيخ الصدوق ، وروى كلٌّ منهم عن الآخر . ذكره عبد الله أفندي في (الفوائد الطريفة) ، ناقلاً عن الكراجكي في كتابه المفقود اليوم (الفهرست) أنّه صنّف مائتين وعشرين كتاباً بقُمّ والـريّ . ولكنّه لم يُذكَر فيما بين أيدينا من كُتُب الرجال ، مع أنّه من المؤلفين المعروفين ، ومؤلفاته دائرةٌ بين الاصحاب[2] على حدّ قول عبد الله أفندي .

ونذكر أيضاً أحمد بن الحسن بن عبد ربّه القطّان الرّازي (ح:302 هـ/ 914م) ، " **وهو شيخٌ كبيرٌ من أصحاب الحديث** " ، ومن مشايخ الصدوق أيضاً ، أكثرَ الرواية عنه في (الأمالي) و (إكمال الدين) [3] . ومحمد بن جعفر الأسدي الكوفي ، السّاكن بالرّيّ (ت : 312 هـ/924م) ، يروي عن محمد بن إسماعيل البرمكي السّاكن بقُمّ [4] . وإبراهيم بن علي بن عيسى الرّازي . ترجم له الذهبي في (لسان الميزان) ناقلاً عن علي بن بابويه في كتابه المفقود (تاريخ الـرّيّ) ، فقال : " **شيخٌ من الشيعة يُحدّث عن أحمد بن يحيى العطّار**[5] " يعني الأشعري القُمّي . وباستثاء ذلك فلا ذكر له في كُتُبنا .

---

1 ـ آغا بُزُرك : طبقات أعلام الشيعة (نوابغ الرُواة) ط. قُمّ ، مؤسسة إسماعيليان ، لاتا: 1/ 334.

2 ـ الفوائد الطريفة ، ط. قم باعتناء مهدي الرجائي 1385 ش /2006م / 170 .

3 ـ طبقات أعلام الشيعة (نوابغ الرُواة) / 23 ـ 24 .

4 ـ نفسه / 348 .

5 ـ لسان الميزان ط. بيروت 1390 هـ / 1971م : 1 / 85 .

فهؤلاء هم الرّوّاد الأوائل الذين صنعوا أساسَ مجد الرّيّ ، وعامّتهم قُميّون أو من الذين درجوا فيها. قد لايكون لأيٍّ منهم بنفسه كبير أثر. وعلى كلّ حال ، فنحن لم نتتبّع أسماءهم لهذا الغرض . ولكنّهم بمجموعهم يُصوّرون لنا الحركة المُتجهة من قُـمّ إلى الرّيّ .

(3) الكُليني

أولئك الرّوّاد هم الذين نراهم مُصطَفّين في خلفيّة صورة الرّيّ وهي تنهض ، والتي سيملؤها بالتوالي محمد بن يعقوب الكُليني الرازي (260 ـ 329 هـ / 873 ـ 950) ، ثـم محمد بن علي بن بابويه القُمّي الرّازي ، الشيخ الصدوق (306 ـ 381 هـ/ 918ـ 991م) بحضورهما الباهر .

والكُليني ، نسبة إلى كُلَين ، قريةٌ كانت في نطاق الرّيّ ، لاوجود لها اليوم . ويبدو أنّها ممّا استوعبته طهران في توسّعها المُستمرّ منذ ثلاثة قـرون ، كما يبدو أنّه وُلد فيها ، ـــ هو أيضاً من غَرْس قُـمّ . فأبرز شيوخه قُمّيّون : أحمد بن إدريس الأشعري ، داود بن كورة القُمّي ، الحسين بن محمد الأشعري ، محمد بن يحيى بن العطّار الأشعري ، وعلي بن إبراهيم بن هاشم القُمّي ورواياته عنه تبلغ 5984 مورداً . ثم أنّه استقرّ في الـرّيّ مدة غير معلومة ، حيث غـدا " **شيخ أصحابنا في وقته بالرّيّ ووجههم** " على قول النجاشي[1] . ولكنّنا لانجِدُ له فيها أثراً ملحوظاً ممّا تحفظه أسانيد الحديث . ثم إذا بنا نراه يخرج منها فجأةً ، ولم يرَها بعد ذلك ، مُتجهاً إلى الشام يُطوّف فيها. ونزل بعلبك وحدّث بها فيما قيل . وفي السنة 327 هـ/948 م استقرّ به المقام في بغداد مـدة سنتين ، وكان له فيها مجلسٌ حافل . وممّن سمع منه فيها ابن عُقدة أحمد بن علي بن سـعيد الكوفـي (ت: 333هـ / 944م) ، وأبو غالب الزُراري أحمد بن محمد (ت : 368هـ / 978م) ، وابن أبي زينب محمد بن إبراهيم النعماني (ت:340هـ /

---

1 ـ النجاشي : 2 / 290 ـ 91 .

951 م) . إلى أن توفي فيها. وقبره فيها معروف[1] .

من المؤكّد ، أو مايشبهه على الأقلّ ، أنّ تطواف الكليني في أنحاء الشام لم يكُن الغرض منه تحمّل الحديث ، شأن الرُّحَلَة من المحدّثين . وعلى كلّ حال ما من أحدٍ زعم ذلك[2] . كما أن مقولة أنّه حدّث في بعلبك هي موضع ريبٍ كبيرٍ لدينا وأكثر. لأنّنا نعرفُ جيّداً أن بعلبك لم يكن فيها في ذلك الأوان مَن يهتمّ بالحديث وأهله .

وإذا صحّ ما يُقال أنّه أمضى عشرين سنة في تحرير كتابه (الكافي) ، وهذا موضع ريبٍ عندنا ، على الأقلّ لأنّ الكليني لم يقُل ذلك ، فهذا يعني أنه كان في الأثناء مُنصرفاً كلّ الانصراف إلى العمل على كتابه العتيد. واختياره التجوال أثناء عمله الدقيق قد يكون لغير مامن سبب شخصيّ ، ممّا لامطمع لنا في الحصول على جوابٍ شافٍ عنه ، فلا داعي لتجشّم السؤال عنه .

السؤال الذي يُلحُّ علينا في هذا ، وقد ألحّ على غيرنا من قبل ، هو لماذا اختار الكُليني بغداد دون غيرها ليُطلق فيها كتابه (الكافي) ، بعد أن أتمّه أثناء رحلته ؟ والسؤال يُطِلُّ بالسائل على سؤالٍ أكبر: ماالسبب في أنّنا لانجِدُ أدنى إشارةٍ إلى علاقة الكُليني ، بما يُمثّله من موقعٍ رفيع بين عُلماء الشيعة في ذلك الأوان ، بالسفراء الأربعة للإمام الغائب (ع) . ومن ذلك أنّه تجنّب بغداد والسفراء الأربعة المُتوالين فيها ، إلى أن أتمّ كتابه ؟

---

1 ـ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره الكثيرة .

2 ـ اللهم إلا ما قيل من كلامٍ غير مبني على البحث والتمعن في النصوص والملابسات . من مثل ماقاله السيد هاشم معروف في كتابه (دراسات في الحديث والمُحدّثين) ط. بيروت 1398هـ/1978م / 127 . حيث صوّر رحلة الكليني أنها "**استمرّت نحواً من عشرين عاماً يجوب فيها البلدان من بلدةٍ إلى بلدةٍ في البحث عن الحديث ومُذاكرة المُحدّثين [. . .] والتنقيب عن الأصول الأربعمائة** " . ياللغرابة ، تنقيبٌ عن الأُصول في بلدان الشام ؟ !

ثمة مُلاحظة ينبغي الإدلاء بها قبل محاولة معالجة السؤال ، هي أن سنيّ حياة الكُليني تُغطّي فترة الغيبة الصغرى بكاملها . فهو وُلد سنة وفاة الإمام العسكري (ع) ، وتوفي سنة وفاة آخر السفراء الأربعة علي بن محمد السّمري ، بل في الشهر نفسه [1] . هذه ملاحظةٌ طريفة وعجيبة ، نعم ، ولكنّها دون مغزى . السؤال الجدير بالطرح والحامل للمغزى هو ماأشرنا إليه أعلاه من انقطاع الصّلة بينه وبين السفراء الأربعة جميعاً .

ومن المعلوم أنّ السؤال قد طرحه غير واحدٍ من أهل البحث ، أو أجاب عنه بما سوّغ ما فيه من إشكال في نظره ، على طريقة (لابُدّ) أو (وقيل) . وذلك كلامٌ لا يُجدي ، مع أنّه قد يشفي غليل البعض . ولكنّ الحقيقة أنّ الإجابة عنه كانت ومازال أشبه بمُحاولة إصابة هدفٍ في الظلام . وذلك بسبب الوضع البالغ الدّقّة والخُطورة الذي عانى منه الشيعة طوال فترة الغيبة الصغرى . بعد أن وصلوا إلى قمّة سطوتهم وحضورهم على عهد الإمام الهادي (ع) . ثم بدأ وضعهم ينحدر بسرعة بعد انتهاء فترة الحضور العلني للأئمة ، بل قبل ذلك في عهد سفارة رابع السُفراء علي بن محمد السّمري . وإن هم احتفظوا بحدٍّ مقبولٍ من المِنعة بفضل المكاسب الكبيرة التي تحقّقت على أيدي الأئمة المُتوالين من قبل ، ممّا بسطناه في خواتيم كتابنا (التاريخ السّرّيّ للإمامة) . ومع ذلك فقد كان لابُدّ من الحذر والحيطة ، والالتزام بالسّرّيّة المُطلقَة ، التي تمرّسوا بها أثناء القرن ونصف القرن الماضية .

في هذا الظرف المُدلهمّ ، فإنّ الجواب على السؤال الإشكاليّ قد يكون كامناً في تدبيرٍ ما اقتضاه الموقف ، أو تفصيلٍ من تفاصيل العلاقات القائمة والمُلتبسة بين الشيعة والسُلطة . لكن يبدو لنا من المؤكّد أن السبب ليس موقفاً للكليني من السفراء الأربعة ولا العكس. ثم أنّه يبدو لنا أيضاً أنّ للأمر علاقة ما

---

1 ـ قارن الغيبة للطوسي / 242 والفهرست له أيضاً برقم / 27 .

بتأليفه (الكافي) في وضعٍ أشبه بالتخفّي في أنحاء الشام . فلمّا أنْ أتمّه رأيناه يطرحه في بغداد حيث آخر السفراء دون سواها ، مع أنّ له في الرّيّ وقمّ لو شاء مندوحة عنها ، وهو الذي عرفناه في الأُولى منهما شيخاً ووجهاً ، وفي الثانية مُتلقّياً عن أعرف شيوخها .

مهما يكن ، فإنّ الكتاب أخذ المحلّ الذي يستحقّه ، فور طرح صاحبه إياه في مجالسه الحافلة في بغداد ، باعتباره أوّل كتابٍ من نوعه في سياق تطوّر حركة الفقه الإمامي العالقة ، وبسرعة بات للكتاب رُواته .

وإنّني أدعو القارئ إلى المُقارنة في ذهنه ، بين الوضع الأشبه بالتخفّي لمؤلفه أثناء تأليف الكتاب ، ووضعه المُختلف الآن بعد أن أتمّه . ومن الجدير بالذّكر هنا ، أنّ النجاشي (372 ـ 450 هـ / 983 ـ 1058م) يسوقُ روايةً نادرةً ، لستُ أدري إذا كان سوقه لها عن استيعابٍ لمغزاها . تقول أنه دخل في صباه أحد مساجد بغداد الكبيرة ليجِدَ الناس يقرأون (الكافي) على أحد المُحدّثين[1] . وهذه سابقةٌ غير مسبوقَة في بغداد ، ذات معنىً غير خفيّ .

(4) الصّدوق

أمّا محمد بن علي بن بابويه ، الأشهر بلقبه الشيخ الصدوق (306 ـ 381 هـ/ 918 ـ 991م) ، القُمّي مولداً الرّازيّ منزلاً ومدفناً ، أي أنّه من هذا المنظور الأنموذج المُعاكس لسلفه الكليني ، ـــ فهو من ذلك النمط النادر جدّاً من الرجال ، الذين يجمعون بشخصهم صورةَ عصرهم ، ويستوعبون فيما ثقفوه واستوعبوه وتعلّموه ، كما في أعمالهم ، ما تراكم فيه من إنجازات بفضل الذين سبقوهم . وبذلك يغدون مؤهّلين لأن يخطوا ، فيما هو موضوع عنايتهم ، خطوةً إلى الأمام . وكذلك فعل الصدوق . وبذلك بات من حقّه أن يأخذ مساحةً رحبةً في كتابنا .

---

1 ـ النجاشي : 2 / 291 ـ 92 .

والصدوق هو أوّل مَن استحقّ وصف الرُّحَلَة من شيوخ قُـمّ . ذلك أنّه بعد أن سمع على معارف شيوخ بلده ، وعلى رأسهم أبوه ، الذي عرفناه من قبل شيخ القُمّيين في عصره وفقيههم ، خرج برحلةٍ واسعة شملت الرّيّ ، حيث أقام مُدةً غير قصيرة ، وقد وقفنا على بعض شيوخه فيها ، ونيسابور وسرخس ، ومن العراق الكوفة وبغداد ، ومن وراء النهر وتركمانستان بلخ وإيلاق وسمرقند وفرغانه . وشيوخه والآخذون عنه في تلك البلدان معروفون . وقد أحصاهم المُحدّث النوري عدّاً فبلغ بهم 211 شيخاً [1] .

تتقاطعُ حياةُ الصدوق مع حياة الكليني ومع فترة الغيبة الصغرى مدة ثلاثٍ وعشرين سنة . كما تتقاطع سيرتُهما في أنّهما كلاهما اهتمّا بجمع الحديث في مجموعٍ واحد ، على اختلافٍ في منهجيهما . وفي أنّهما كلاهما قصدا بغداد بحديثهما . وسنترك الوقوف على معنى ذلك ومغزاه وأثره إلى محلّه ، إذ نتحدّث عن مدرسة بغداد إن شاء الله .

يرتبط اسم الصدوق بكتابه الحيّ (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) . ولتأليف هذا الكتاب قصّة جميلة تستحقّ أن تُروى بالتفصيل ، لِما فيها من جمالٍ وعِبرة .

ذلك أنه في إيلاق ، وهي من بلدان تركمانستان ، وأنّها ممّا قصده بحديثه ، التقى بالشريف محمد بن الحسن العلوي الموسوي المدني ، المعروف بنعمة (ح: 372هـ/982م) وذلك سنة 368 هـ/ 978م ، وهو من مشايخه ، كما أنّ الشريف يروي عنه . وأثناء المُذاكرة أتيا على ذكر كتاب الطبيب محمد بن زكريّا الرّازي (كتاب مَن لايحضره الطبيب) فاقترح الشريفُ على صاحبه أن يؤلّف في الفقه كتاباً مثلَه . وهكذا وُلِدَت فكرة (كتاب مَن لايحضره الفقيه) ، أوّل كتابٍ في الحديث ــ الفقه مَبنيّ على مبدأ إنزال العمل بالحديث

---

1 ــ مستدرك الوسائل : 3 / 524 .

من مُستوى النُخبة المُتخصّصَة ، إلى مستوى القارئ العادي ، بعد أن وضع فيه مؤلِفُه خبرتَه النّقديّة العميقة الواسعة .

ثم كان من تصاريف الحدَثان بأهلها ، أنْ عاد الاثنان فالتقيا في إيلاق نفسها ، بعد أن كان الصدوق قد أتمّ تأليف كتابه العتيد ، فسمعه الشريف منه ، وأجازه الصّدوق بسماعه . والإجازة وصلتنا بنصّها مؤرّخةً بسنة 372 هـ [1] (= 982م) . ومن هنا نعرف أن تأليف هذا الكتاب الرّائد قد تمّ في مُدةٍ قياسيّةٍ نسبيّاً ، تقلّ قليلاً عن الخمس سنوات ، هي مابين تاريخي اللقاءين .

بالإضافة إلى مافي هذا السّياق ممّا هو السبب في إيراده ، فإنّه يوقفُنا بالتضمّن على نمط العلاقة الرّفيع والحميم التي قامت بين الصدوق والشريف : الشريف يقترح والصدوق يتقبّل اقتراح صاحبه قبولاً حسناً ويعملُ به . ثم أنّه لا يكتمُ أنّ الفضل في أصل الفكرة الذّكيّة المُبتكرَة ليس له وإنّما هو لصاحبه ، فينشر ذلك على الملأ في فاتحة كتابه ، وعنه أخذنا القصّة . وفي نهاية السّياق يسمع الشريف الكتاب من فم مؤلفه " **من أوّله إلى آخره** " ، على ما جاء في نصّ الإجازة . وفي كلّ ذلك مالايخفى من بساطةٍ وشفافيّة وتلقائيّةٍ وتواضع .

وما يُقوّي هذه المُلاحظة بالنسبة للشيخ الصّدوق وصفاته العالية ، أنّه يقول في فاتحة كتابه الآخَر (إكمال الدين وإتمام النعمة) ، وهو من أوائل كُتُبه ، أن فكرة الكتاب هي لمَن اسمه أيضاً محمد بن الحسن ، ولكنّه هذه المرّة قُمّي (نظنّ أنّه شيخه محمد بن الحسن بن أبي يزيد أحمد بن الوليد القُمّي (ت: 343هـ/ 954م) .

وفي هذا وذاك من تواضُع العلماء وشرف العلم ما هو في غنىً عن الذّكر والتنويه .

---

1 ــ طبقات أعلام الشيعة (نوابغ الرواة) / 260 .

(5) موقع عملَي الكليني والصدوق

الأمر الجامع بين عملَي الكليني والصّدوق كلاهما ، أنّهما ، على ما بين منهجيهما من اختلاف ، كلاهما ثمرة عملٍ نقديّ واسع وعميق للثروة الحديثيّة ، التي تراكمت حتى تاريخهما في أوساط قُمّ ، نال التصحيح والتبويب . وقد عرفنا من الفصل السابق أنّهما ، أعني التصحيح والتبويب ، كانا مَصَبّ عمل مُحدّثي قُمّ أكثر ما يكون .

الإضافة في عملِهما ، أنّهما تناولا تلك الثروة جملةً في عملٍ واحد لكلٍّ منهما ، في حين أنّ قُمّ إجمالاً من قبلهما تناولته مُجزّءاً على الأبواب في أعمالٍ مستقلّةٍ بكل باب. ولم نجِد في محدّثيها مَن عملَ على كتابٍ جامعٍ للموضوعات المختلفة [1]. وهذه خطوةُ تقدُّميّة إلى الأمام ، تفسّر لنا بالمعمول الموقع العالي الذي اكتسبه الكتابان منذ لحظة صُدورهما حتى اليوم .

ليس هذا فقط ، بل إنّنا نرى أن الاثنين قد تجاوزا قُمّ باعتبارٍ آخر. ذلك إذ أدخلا المتنَ بالإضافة إلى السند في اعتبارات التصحيح وعدمه .

حقٌّ أنّ رجال قُمّ قد بذلوا جهداً خارقاً في تحرّي الحديث وتبويبه وتنقيته ممّا هو مكذوب أو مشبوه . كما تشدّدوا دون أدنى تساهل أو تهاون في أحاديث المُتّهمين بالغُلوّ أو بالتّساهُل في الرواية بالأخذ عن القوي والضعيف ، بل حتى مَن يُخالفهم في تفصيلات العقيدة ومنها الوقف.ولكنّهم في عملهم النقدي كانوا ينظرون دائماً إلى السّند قبل أو حتى دون أي اعتبارٍ آخَر. فإذا هم وجدوا في

---

1 ــ تحرّياً للصدق في هذا الحكم ، نذكر سابقةَ المُحدّث العراقي هرون بن موسى التلعكبري (ت : 385 هـ / 995 م) الذي" **روى جميع الأُصول والمصنفات ، وله كُتُبٌ منها الجوامع في علوم الدين** " ، الذي نفهم من اسمه أنه كان جامعاً لكل أبواب الفقه . ولكننا لا نشهد لهذا الكتاب أي أثر ، فضلاً عن أنّه خارجٌ على عمود جغرافيّة البحث (عباس القمي : الكُنى والألقاب، ط. طهران 1368 هـ.ش. : 2/ 122) . والكتاب ذكره النجاشي أيضاً : 408/2.

أحد رُواته مَغمزاً أو شُبهةً تركوا حديثه جملةً وتفصيلاً .

أمّا الكليني فقد تناول الحديثَ في عمله النقدي الشّامل جُملةً واحدة ، آخذاً في الاعتبار السّند والمتن معاً ، وبالإضافة إليهما المُلابسات التي قد تُحيط بهما . ذلك أنّه اعتبر الوثوق الشّخصي بالحديث ، مهما يكُن منشؤه ، من الشروط الأساسيّة لاعتباره واعتماده قبولاً أو ردّاً . وبذلك بات عمله النقدي مسألة اجتهاديّة ، وليس صِرف تطبيقاتٍ آليّة ، تخضع لشروطٍ مُحرّرة معلومة سِبقاً وسلفاً . إن هي توفّرت في سند الحديث كان عليه أن يقبله ويعمل به . وإن هي انخرمت في أي موضعٍ من السند ، أو في سيرة أحد رُواته ، كان عليه أن يرُدّه ، بصرف النّظر عن القرائن . ولذلك ، فيما نحسَب ، اقتضى عمله على (الكافي) ذلك الزمن الطويل ، مع أنّه مُحدّثٌ مُتمرّس ، يعمل على نصوصٍ مرّت من قبله بسلسلةٍ من المصافي، على أيدي خبراء مُتمرّسين أيضاً . لقد كان يعملُ طبقاً لموازين واعتباراتٍ غير مسبوقة ، اقتضت منه مَزيد تمعّن وتأمُّل .

والأمر نفسه يمكن أن يُقال على عمل الصّدوق في (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) . بل ربما كان الأمرُ عنده في هذا أبين ، وإنْ لم يُصرّح به . لأنّ ما بين دفتَي كتابه ليس ما صحّ لديه بحسب الصُدور، بل بالإضافة إلى ذلك ما اطمأنّت إليه نفسه ويعمل ويُفتي به ، وبذلك يُغني الكتابُ عن حضور الفقيه . وفي هذا ملمَحٌ اجتهاديٌّ غير خفيّ .

ومع ذلك نقول ، إنّ خطوتَي الكليني ثم الصّدوق تبدوان لنا نكوصيّة ، في الشكل على الأقلّ ، بالقياس إلى بادرة علي بن الحسين بن بابويه القُمّي الشُّجاعَة والخجولَة في الوقت نفسه . وهو مُعاصرٌ للكليني ، بل توفي ، ويا للمُصادفَة ، هو وإياه في سنةٍ واحده ، هي أيضاً سنة وفاة السّمري آخر السفراء الأربعة ، وسابقٌ على ذي قُرباه الصّدوق . وابن بابويه هو الذي عرفناه من قبل

" أوّل مَن ابتكر طرْح الأسانيد ، وجمع بين النظائر ، وأتى بالخبر مع قرينـه " .

هنا يُلِحُّ علينا سؤال : حسناً ، إن يكُن الكليني قد منح ذلك الاعتبار للوثوق الشّخصي بالحديث ، استناداً إلى القرائن ، مهما يكُن منشؤه ، وإنْ يكُن الصّدوق أتى في كتابه بما اطمأنّ إليه ويعمل ويُفتي به ، فلماذا ملآ كتابيهما بالأسناد ، ولم يطرحاها طرْحَ ابن بابويه لها ؟ هذا ، مع ضرورةِ ملاحظة ، أنّ ابن بابويه لـم يخـرج في منهجه على ماكـان سائـداً في أوساط قُـمّ في زمانـه ، ولـم يُسـوّغ بادرته باعتباراتٍ إضافيّة ، كما فعل الكليني والصّدوق . كلُّ ما في الأمر أنّه طرحها ، دون أن يُبيّن مستندها على مستوى النّظريّة ، وكأنّه لا يـرمي إلى أكثر من التيسير. ولذلك ، فيما يبدو ، لم تهنأ بالعيش وماتت فور ولادتها ، وكأنّها خديجٌ وُلِد قبل أن يستكمل النّموّ . وهي حقاً كانت كذلك .

ومن الواضح أنّ السؤال أكثر إلحاحاً بالنسبة للصّدوق وكتابه . لأنّه أودع كتابه عقلَه وضميرَه . عقلَه باعتماد الاطمئنان استناداً إلى القرائن ، وضميرَه بتحمّل مسؤوليّة الفتوى . وذلك ما لم يفعله الكليني ، الذي اكتفى في فاتحة كتابه بالقول أنّه ألّفه " **إجابةً لمَن طلب منه كتاباً يجمع من جميع فنون الدين ما يكتفي به المُتعلّم ، ويرجع إليه المُسترشِـد** " . أي أنّه يضع بين يديه المادة التي إن أحسن المُتعلّم استخدامها تكون مُرشداً له .

(6) الكليني والصدوق من منظورٍ تأريخي

بالعودة إلى الصّدوق بعد هذه المُقارنات نقول :

ممّا لا ريب فيه أن (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) ، الذي ألّفه الصّدوق في أقلّ من خمس سنوات ، قد أصاب نجاحاً شعبيّاً ممتازاً . بينما (الكافي) ، الذي اقتضى من صاحبه عملَ عشرين سنة فيما يُقال، ظلّ يدور في الأوساط الفوقيّة ، حيث احتفى به الخاصّة احتفاءً هائلاً، ووضعه بعض قُدامى المحدّثين فوق مستوى الشبهات، وأحاطته المدرسة الأخباريّة بهالةٍ من التقديس والتعظيم. قبل أن تُوجّه إليـه سهام النّقد، التي نجا من مثلها عملُ الصّـدوق. ومن الواضح

أنّ النجاح الشعبي لكتاب الصّدوق يعود إلى أنّه خاطب همومَ الناس خطاباً مباشراً ، ووفى لهم بالفعل بما وعدهم به في اسم كتابه ، فأغناهم وإنْ مؤقّتاً عن حضور الفقيه.

يدلّ على الصيت العريض الذي اكتسبه الصّدوق كفاءَ كتابه ، أنّه إذ يحضر إلى بغداد مرّةً بعد مرّة ، كان يُعقَد له فيها كلّ أُسبوع مجلسان حافلان يُملي فيهما كتابه تارةً وأماليَ أُخرى . وقد سجّل أماليه في تلك المجالس في كتابه الباقي (الأمالي) ، المطبوع بعنوان (أمالي الصّدوق) . وكان سيّد بغداد غير مُنازَع والمُمسك بزمام السُلطة فيها آنذاك ، ركن الدولة الحسن بن بابويه (335 ـ366هـ/946ـ 976م) ، يحضر مجالسَه . بل ويؤخذُ من أسماء بعض مؤلفات الصّدوق أنّ ركن الدولة كان يعقد له مجالس خاصّة به وحدَه [1] .

ثم أنّ هناك ما يدلّ بما لا ريب فيه على أنّ صيته الطيّب قد انداح في البلدان بعيداً شرقاً وغرباً . فكانت الرسائل ترِدُ عليه منها ، فيُجيب عليها . عرفنا ذلك من بعض ما ذُكر في ثبت مصنفاته ، من جوابات على رسائل وردت إليه من واسط وقزوين ومصر والبصرة والكوفة والمدائن ونيسابور وبغداد (لاحظ أنّ أكثرها عراقيّة ، وهذه ملاحظة ذات مغزى غير خفيّ) ، فضلاً عن جوابات أُخرى على مسائل غُفْل من اسم البلد [2] .

ولنُسجّل هنا ، أنّ الصّدوق هو أولُ عالمٍ إمامي يحظى بمثل هذا الصيت والحضور العريضيَن .

بفضل الكليني والصّدوق وصلت الرّيّ إلى قمّة حضورها لتتربّع عليها زمناً . ثم أنّها بدأت تنحدر من بعد الأخير منهما ، وِفقاً لِما تقضي به سُنّة الحياة في البشر وأعمالهم ، وبتأثير حالةٍ سياسيّة سنفرغ لها في نهاية الفصل .

ولكنّ إنجازها التاريخي في تطوير البحث الفقهي بقي حيّاً وما يزال .

---

1 ـ النجاشي : 2 / 315 . هنا يذكر خمس مجالس جرت له " **بين يدي ركن الدولة** " .

2 ـ نفسه : 2 / 315 ـ 16 .

وقد قرأناه قبل قليل في المُراجعة النّقديّة لكتابيهما الرّائدين الباقيين . ونُلخّصه الآن بالقول أنّهما بكتابيهما قدّما مشروعَ الفقه الاجتهادي وشخصيّة الفقيه المُوَلّد للنّصّ خطوةً واسعةً إلى الأمام على الطريق الطويل ، الذي ما زال عليه أن يسلكه . وهو هو المشروع العتيد الذي رأيناه من قبل في أعماق هموم الإمام الصادق (ع) ومراميه ، وهو يحثُّ نخبة أصحابه ويُدرّبهم على التأمّل والنّظر والتأصيل والتفريع . مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ رؤية الهدف البعيد يمكن أن تتمّ كلمحٍ بالبصر. أمّا الوُصول إليه ، فلا بُدّ له من أن يمُرّ بمراحله ، مرحلةً إثر مرحلة . كما لا بُدّ من أن يمُرَّ بلحظات إحباطٍ ونُكوص ، ولحظات تقدّمٍ : خطوةٌ إلى الأمام ، خطوةٌ إلى الوراء . وما من ريبٍ في أنّ إنجاز الرّيّ ، التي بنَتْ على إنجاز أُمّها قُمّ ، كانتا بالتوالي خطوتان كبيرتان ، ولا بديلَ عنهما ، إلى الأمام .

(7) الرّيّ بعد الصّدوقين

من بعد ذينك العلميَن ، تمرُّ أمام عين الباحث المُتتبّع سلسلةٌ من الاسماء ، يتفاوت أصحابُها في أقدارهم . ولكنّهم بمجموعهم يدلّون على أنّ الرّيّ لم تفقد الرّوح ، وإن هي فقدت القُدرة على المُبادرة . لا لسببٍ إلا لأنّها استنفدت إمكانات التطوّر بحسب المُعطيات القائمة . وبات عليها أن تنتظر الشروط المُلائمة لخطوةٍ وبادرةٍ جديدة ، لايجب بالضرورة أن تكون فيها . وسنرى أنّها ستكون بعيداً عنها في بغداد .

في سبيل قضاء ما بقي من حقّ الرّيّ علينا ، سنقفُ على جُملةٍ من أعلامها ، مع التعريف بكلٍّ منهم باختصار . ثم نُعقّب عليها بذكر ما توحي به سِيَر حيواتهم من مغازي ودلالات :

1ــ علي بن محمد الخزّاز الرّازي (ح : القرن 5 هـ / 11م) .

أصله من قُمّ وفيها نشأ ثم استوطن الرّيّ . سمع من الصّدوق . وليس في بقيّة شيوخه مَن هو من الرّيّ . بقي من آثاره كتابه (كفاية الأثر في النّصّ على

الأئمة الاثنى عشر) وهو مطبوع . وفيه معلومات نادرة عن مُحدّثين ضاع ذكرهم . وقد استفدنا منه كثيراً في بحثٍ لنا على مُحدّثي مدينة حمص في وسط سوريا[1] ، منشور في (دانشنامه جهان إسلامي) ، مادة (حمص) .

2ـ إسماعيل بن علي الرّازي (ت: 443 أو 45هـ / 1051 أو 53م)

عُرف أكثر بكنيته أبي سعيد السّمّان . وهو شخصيّة موسوعيّة كبيرة : حافظ فقيه كلاميّ محدّث مفسّر . سمع في الرّيّ والشام والعراق والحجاز وبلاد المغرب . قيل أنّه كان معتزليّاً . ولكنّه لدى عدّة مصنفين إماميّة منهم . قال فيه بلديّه منتجب الدين في (الفهرست) : " **ثقةٌ وأيّ ثقة** " .

كان على اطلاعٍ واسعٍ على مختلف المذاهب . وامتازت مصنفاته بتنوّع موضوعاتها . كما كانت له عناية خاصّة بفقه الخلاف والتوفيق بين مختلف الأقوال . ولكنّه صنّف كتاباً مستقلاً في الإمامة [2] .

3ـ جعفر بن محمد الدُوريَستي(380 ـ ح:474 هـ/990 ـ1081م)

وإيراد اسمه في أعلام الرّيّ مبنيّ على شيءٍ من التسامح ، لأنه من دوريَست ، وهي قرية بجوار الرّيّ . ومن المعلوم أنّ كل مركزٍ علمي يُنشئ حوله مجالاً الحيويّ يعكس تأثير المركز ، ومن هنا فلا مُشاحّة في ذكره مع أعلام الرّيّ .

ارتحل إلى بغداد . وفيها حضر على الشيخ المفيد والسيد المرتضى ، وتخرّج عليهما في الكلام والفقه . ومنها رجع إلى بلده ، وفيها قرأ عليه وتخرّج به جمعٌ من الأعلام . وكان الوزير نظام المُلك الحسن بن علي الطوسي (ق: 485هـ / 1092م) يقصده من الرّيّ مرةً كل أُسبوعَين يقرأ عليه ويسمع منه .

---

1 ـ انظر ترجمة له أكثر تفصيلاً في كتابنا أعلام الشيعة ومصادره الكثيرة .

2 ـ نفسه .

تُذكرُ له مصنفات في الفقه والكلام كلّها مفقودة [1].

4ـــ عبد الرحمن بن أحمد الخزاعي النيسابوري الرّازي (ت:485هـ /1092م) .

أصله من نيسابور، ويبدو أنّ منشأه فيها . ارتحل إلى بغداد وفيها أخذ عن جمعٍ من علمائها : السيّد المرتضى علم الهُدى ، وحمزة بن عبد العزيز الديلمي (سلاّر) ، والكراجكي الطرابلسي، والشيخ الطوسي، وابن البرّاج الطرابلسي . ويُؤخذ من هذه السلسلة ، بما فيها من تعدّد طبقة ، أنّ إقامته في بغداد لم تكن بالقصيرة .

استوطن الرّيّ حيث غدا " **شيخ الأصحاب بالرّيّ** ". وفيها توفي[2] .

5ـ سعد بن أبي طالب الرّازي (ت: 547هـ/1152م) .

تخرّج في علم الكلام على عمّه عبد الجليل بن عيسى الرّازي . وكان يُقرئ علم الكلام في الرّيّ . وله مصنفات كلّها كلاميّة . وفيها توفي[1] .

6ـ عبد الجليل بن مسعود الرّازي (ح : 556 هـ/1160م) .

أصله من قزوين . ولكنّه درس ودرّس في الرّيّ . وما من ذكرٍ لأساتذته وشيوخه فيها .

من تلاميذه فيها محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني ، ومنتجب الدين علي بن عُبيد الله الرّازي . وترجم له كلاهما في كتابيهما . وقد وصفه منتجب الدين بقوله : " **أُستاذ علماء العراق في الأُصوليَن** " . فمن ذلك نفهم أنّه درّس في العراق أيضاً[1] .

---

1 ـ انظر الترجمة له في كتابنا المذكور أعلاه .

2 ـ أيضاً .

7ـ حسين بن علي الرازي ، أبو الفتوح الرّازي (ح:552هـ/1157م) .

أُسرته بيت علم في نيسابور . تحوّل والده إلى سُكنى الرّيّ حيث وُلد أبو الفتوح .

أقام أيام شبابه مدة في بغداد. وفيها درس على الحسن بن محمد الطوسي ابن الشيخ الطوسي . وكان له فيها مجلس وعظ في خان علاّن .

رجع إلى الرّيّ حيث أمضى ما بقي له من العمر في التدريس والتصنيف حتى وفاته فيها . ومن تلاميذه مُنتجب الدين الرازي صاحب (الفهرست) .

من مؤلفاته الباقية (روض الجنان) وهو تفسيرٌ كبيرٌ للقرآن بالفارسيّة ، و (الرسالة الحُسنيّة في الإمامة) ، كلاهما مطبوع . و(روح الأحباب وروح الألباب) و (تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام) ، كلاهما مخطوط[1] .

8ـ الحسن بن الحسين ابن بابويه القُمّي الرّازي(ح:510هـ/1116م) .

من بيت العلم القُمّي المعروف آل بابويه القُميين . وهو ابن عمّ والد الصّدوق ، وجدّ مُنتجب الدين صاحب (أسماء عُلماء الشيعة ومُصنّفيهم) المطبوع باسم (الفهرست) .

ارتحل إلى النجف حيث قرأ على الشيخ الطوسي جميع كُتُبه . ويؤخَذ من ذلك أنّ إقامته فيها كانت طويلة .

بعودته نزل الرّيّ . حيث تتلمذ عليه أو روى عنه ابنه عبيد الله ، والمُفسّر الطبرسي صاحب (مجمع البيان) ، ومحمد بن أبي القاسم الطبري . أجازه سنة 510هـ ، ومنه أخذنا تاريخ حياته[1] .

---

1 ــ الترجمة له ولمَن قبله في (أعلام الشيعة) .

9ـ علي بن عبيد الله ابن بابويه الرّازي ، مُنتجَب الدين (504 ــ ح: 585هـ /1110 ـ1189م) .

حفيد سابقه . وُلد في الرّيّ ، وفيها اتجه منذ الصّغر إلى طلب العلم والسّماع. ثم بدأ رحلةً طويلة للغرض نفسه ، زار أثناءها إصفهان وقزوين وخوارزم ونيسابور وبغداد . حيث لقي عدداً وافراً من الشيوخ . بحيث استحقّ في نهايتها ما وصفه به تلميذُه عبد الكريم الرافعي الشافعي ، في كتابه (التدوين في أخبار قزوين) حيث قال : " **يقِلُّ مَن يُدانيه في هذه الاعصار في كثرة الجمْع والسّماع والشيوخ** " .

صنّف عدداً من الكُتُب ، أكثرها شُهرةً كتابه الذي ذكرناه أعلاه في الترجمة لجدّه . كما يُذكَر له أنّه اهتمّ بالتأريخ لبلده ، بينما كانت شمسها تميل للأُفول ، وذلك في كتابه المفقود من أسف (تاريخ الرّيّ) [1].

10ــ محمود بن علي بن الحسن الحِمْصي الرّازي الهمَداني (ح: 600 هـ /1203م).

وإيرادُ النِّسَب بهذا الترتيب مقصود . فأصله من مدينة حمص في وسط سوريّة ، ومولده ونشأته والشطر الأكبر من حياته في الرّيّ ، ونهايته في همَدان . ولا عِبرة بالكلام الارتجالي الذي زعم أنّه الحُمُّصي ، لأنّ أباه كان يبيع الحُمّص المسلوق في الرّيّ !! . فآباؤه معروفون بالاسماء والاوصاف . وما كان منهم مَن أو ممّن شـأنه أن يمتهن بيع الحُمُّص مسلوقاً أو غير مسلوق . فضلاً عن أدلّة أُخرى ، بسطناها حيث ترجمنا له في كتابنا (أعلام الشيعة) .

درس في الرّيّ . ولكنّنا لا نعرف من أساتذته فيها إلا حسين بن فتح الله البكرآبادي ، درس عليه الفقه . ولهذا مغزاه طبعاً ، سنذكره في تعقيبنا على هذه

---

1 ـ أيضاً .

الترجمات . كما كان له فيها مجلس درس حافل . وقد حضر مُنتجب الدين درسَه سنين ، وسمع منه أكثر كُتُبه .

في أواخر عمره تحوّل إلى سُكنى مدينة همَدان ، وهذا أيضاً لـه مغـزاه بالتأكيد ، وسنعرض له أيضاً . وفيها بنى لـه مَن اسمُه "**الحاجب جمال الدين**" مدرسةً سمّاها بما يناسب اسمَ بانيها : (الجماليّة) ، أتـمّ بناءها في جمادى الأُولى سنة600هـ[1] . ومنه أخذنا تاريخ حياته . وهـذه معلومةٌ قد فاتتنا من أسف في الترجمة التي علّقناها لـه في كتابنا (أعلام الشيعة) ، ممّا كان السبب في ذكر تاريخ حياةٍ غير دقيق لـه .

أفضنا في إيراد هذه الترجمات ، خلافاً لنهجنا المَبنيّ على التركيز واستكناه المعلومات استكناهاً ، ليس فقط لِما فيها من دلالاتٍ مباشرة ، بل بالإضافة إلى ذلك لِما فيها من مغازٍ خفيّة ، ليست تُفصح عمّا تكتمه إلا من خلال قراءةٍ شاملةٍ تنظرُ إلى ما يضيع في غُمار التفاصيل ، ولا يُظهره إلا التّراكُم .

وعليه نُعقّب بما يلي :

ــ أولاً : أثناء مدّة القرن ونصف القرن تقريباً ، هي ما بين حياتَي علي الخزّاز ومحمود الحمصي ، لم تُنجب الرّيّ أو ينزلها سوى أُولئك العشرة الأعلام . وهذه نتيجةٌ لاتُقاس بما كانت عليه حالُها قُبيل وأثناء حياة الكليني والصّدوق . تدلّ بما لا ريب فيه على أنّ المدينة بدأت تنحدر عن القمّة التي تربّعت عليها أيام ذينك العلميَن .

ــ ثانياً : ليس بين أولئك العشرة مُحدّث على شيءٍ من البروز في الحديث اللهم إلا علي بن محمد الخزّاز الرّازي تلميذ الصّدوق. أمّا الباقون فهم بين كلاميّ وموسوعيّ جامع . المهمّ أنّنا لا نجِدُ بينهم مَن برُز في الحديث ، شأن أسلافهم في الرّي .

---

1 ــ طبقات أعلام الشيعة (الثقات العيون) / 295.

ــ ثالثاً : ليس من أولئك العشرة مَن سمع الحديث في الرّيّ سوى اثنين ، هما علي الخزّاز وإسماعيل الرّازي . أمّا الباقون منهم فأربعة درسوا في العراق . هم جعفر الدُوريستي ، وعبد الرحمن الخزاعي ، وأبو الفتوح الرّازي ، والحسن بن بابويه . ومُنتجب الدين وإنْ يكُن أكثر سماعه في إيران ولكن في غير الرّيّ . أمّا محمود الحمصي فإنّه ، وإن سمع في الرّيّ ، لكن شيخه الوحيد فيها لم يوصَف بأكثر من أنّه " **واعظ** " و " **فقيه صالح** "[1]. وهذان وصفان هيّنان ، يدلاّن على أنّ الرجل لم يكُن بذاك . وأنّ قراءة الحمصي عليه كانت من قبيل لا يُترَك الميسور بالمعسور.

وعلى كل حال، فما لأحدٍ من أولئك الأربعة مَن له عناية تُذكَر بالحديث.

رابعاً : ثمة دلالةٌ خاصةٌ فيما وقفنا عليه من سيرة محمود الحمصي ، نقرأها في أنّه لم يجِد في الرّيّ مَن يأخذ عنه الفقه سوى شيخه البكرآبادي . بل الحقيقة أنّنا لانجِدُ في كُتُب الرجال والسِّيَر والطبقات ، ذات العلاقة بالفترة ، ذكراً لرازيّ مُحدّثٍ أو فقيهٍ بارز. ممّا نفهم منه أنّ الحمصي إنّما وصل بسعيه الشخصي إلى أن غدا له في الرّي مجلس درسٍ حافل . ذلك لأنّ الوضع الذي كان يُتيح للرّيّ إنتاج فقهاء ومُحدّثين كبار قد بات الآن جزءً من الماضي المجيد الذي خلّفته الآن وراءها .

ثم أنّنا رأيناه في خواتيم عمره يترك كلَّ ما كان له في الرّيّ من مقام وموقع ويمضي إلى همَدان . حيث يبدو أنّه أمضى كلّ ما بقي له من العُمُر وتوفي . وهذه مُلابسات تقودُ ذهنَ المُتأمّل باتجاه أنّ الرّيّ لم تعُدْ المكان المُلائم الذي يتّسعُ لشخصٍ من وزن الحمصي . وربّما يُفسّر ميلَه للابتعاد عنها قبل أن يهجرها نهائيّاً ، بحيث أقام في الحلّة مدةً طويلة بضيافة الأمير الكردي العارف ورّام بن أبي فراس . صنّف أثناءها كتابه (المُنقذ من التقليد) ، وربما

---

1 ــ طبقات أعلام الشيعة (الثقات العيون) / 80 .

أيضاً كتابه الآخَر(الأمالي العراقيّة في شرح الفصول الإيلاقيّة) . بل إنّنا نظن أنّ الحمصي هو آخر فقيهٍ رازيّ بارز في ذلك الدّور . بيد أننا سنُرجئ معالجة هذه المُلاحظة الاشكاليّة الخطيرة إلى خواتيم الكتاب . لأنّ الظاهرة موضع المُلاحظة لا تختصُّ بالرّيّ وحدها .

هكذا ، فكأنّ الرّيّ قد اقشعرّت وصوّح نبتُها ، ولم يبقَ لمَن يريد أن يرتعي من خيراتها العلميّة إلا الهشيم . ثم أنّها ما لبثت أنْ انطفأت نهائيّاً . وكأنّ عادياً طرقَ دنيا تشعّ بالأضواء ، فأطفأ سُرُجَها وعمّ الظلام .

الفصل الخامس

ما وراء النهـر

(توطئة وتمهيد)

سنعملُ في هذا التمهيد على تعريف القارئ بحقيقة هذا الاسم الغامض تعريفاً جغرافيّاً ــ بشريّاً . ممّا نرى أنّه سيكون مُعيناً له على فهم ميدان وبيئة الحِراك الفكري ــ الثقافي الذي سيكون علينا أن نتتبّعه في منشئه وتطوّره ومنتهاه ، مثلما فعلنا في الرّيّ . كما سنعملُ على مُحاولة تفسير وجود قاعدة بشريّة شيعيّة فيه ، بحيث أنتجت ذلك الحِراك .

وعليه نقول :

ما وراء النهر اسمٌ أطلقه الفاتحون العرب على منطقةٍ تاريخيّةٍ ممّا هو اليوم من آسية الوسطى . هي المنطقة الواقعة بين النهريَن العظيميَن : آمو داريا / جيحون ، وسير داريا / سيحون ، اللذيَن يحدّانها من الشرق والغرب . والحقيقة أنّ هذا الاسم العربي للمنطقة ليس إلا ترجمةً لاسمٍ يوناني ــ لاتيني قديم هو ترانس أوكسانيا Trans Oxania ، يعني : ماوراء نهر الأوكسُس .

والاسم في تطوّره في الشكل ، واتحاده في المضمون ، يحمل سِمةً نعرفُها جيّداً في التّسميات التي تُطلَق على البقاع من خارجها . أي أنّ صاحب التّسمية البرّاني يضع لها الاسم من موقعه ومَنظوره هو . ومثل ذلك يُقال على (بين النهريَن) على العراق ، و (الشرق الأوسط) على المنطقة المعروفة .

والقاعدة أنّ البرّاني إنّما يُسمّى منطقةً ما من منظوره ، لأنّها موضع اهتمامه وأنّ له فيها مصالح . ولذلك فإنّ هذا النمط من تحريف أسماء البقاع لا ينزل إلا ببقاعٍ ذات خيراتٍ ومنافع ، تجعلها مطمعاً للأقوياء . وأنموذج اسمي (بين النهرين) و (الشرق الأوسط) دليلٌ على ما نقول .

البلداني ياقوت يُطنب في وصف إقليم ماوراء النهر وأهله . ومن ذلك

قوله أنّه"**أنزه الأقاليم وأخصبها وأكثرها خيراً. وأهله يرجعون إلى رغبةٍ في الخير والسّخاء واستجابةٌ لمّن دعاهم إليه . مع قلّة غائلة ، وسماحة بما ملكت أيديهم . مع شوكةٍ ومنعةٍ وبأس وعُدّةٍ وآلةٍ وكُراع وسلاح**[1] " .

أمّا شرقيّه ، أي ما هو اليوم كازاخستان ، فهو ماسمّاه العرب بلاد الهياطلة . وهي منطقة باديّةٌ شاسعة تمتد إلى حدود روسيا والصين . أهلها من الشعوب الطورخانيّة / التركيّة الرّعويّة الشديدة المِراس ، التي ثبتت مدة طويلة للفاتحين المسلمين ، وحالت دون تقدّمهم . ثم آلَ أمرُه بعد حروبٍ طويلةٍ إلى أن صار المنبع الرئيس للرّقيق العسكري ، الذي استولى على السُلطة في مختلف أنحاء مشرق بلاد الإسلام . ثم أنّه صدّر إليها أعنف موجةٍ تدميريّة نزلت به ، هي الغزوة التتاريّة بقيادة المغول . تلتهاموجتان بقيادة غازان وتيمورلنك .

منطقة (ما وراء النهر) تحمل اليوم أسماءً تُشير إلى الهُويّة القوميّة لعُمّار هذا الجزء أو ذاك منها : تركمانستان ، أوزبكستان ، طاجيكستان .

بيد أنّ هناك حقيقة ضائعة ما بين ذلك الاسم البرّاني وهذا الأقوامي ، عَبَرَها ياقوت ذِكْراً بسرعة . هي أن الإقليم في الحقيقة ليس إلا ولاية خوارزم مع جزءٍ من خراسان[1] .

ومع أنّنا نرى أنّ هذين الاسمين هما الأصدق من منظورٍ جغرافيّ ــ تاريخيّ ، فإنّنا سنحتفظ هنا باسم (ما وراء النهر) ، لأنّه هو الدّائر في كافة النصوص التي سنتعاملُ معها في بحثنا .

بيد أنّ هاهنا سؤالٌ يحسُن طرحُه والإجابة عنه قبل الدخول في صميم البحث هو :

إن يكُن مجد قُمّ قد قام على قاعدةٍ سُكّانيّةٍ شيعيّةٍ قدمت من الكوفة ، ومن قبلُ من اليمن ، فما هي القاعدة المُماثلة التي سيقومُ عليها كلّ ما سنقولـه

---

1 ــ معجم البلدان ، ط. بيروت ، دار صادر لاتا : 5 / 45 .

على منطقة (ما وراء النهر) ؟

أي بالنهاية كيف حصل أن غدت منطقة ماوراء النهر حاضنةً إنسانيّةً لحِراك علميّ شيعي إماميّ مُزدهر ، وإنْ يكُن مؤقّتاً ؟

في الجواب نقول :

ممّا لا ريب فيه أنّ الجواب الاجماليّ كامنٌ في الانسياح العربيّ الواسع شرقاً وغرباً باتجاه البلدان المفتوحة . ولكن يعسُرُ التفصيل بالمقدار والنحو الذي رأيناه في هجرة الأشعريين .

ذلك أنّ حركة الفتوح الهائلة قد أدّت ، من الناحية السُكّانيّة ، إلى نتيجتيَن مُترابطتيَن هما :

ــ الأُولى : أنّ الفتح قد أسقط الحُدود التي كانت قائمةً بين مختلف الأقاليم المفتوحَة ، بأن أسقط الهُويّة التاريخيّة للمناطق المَفتوحَة وجغرافيّتَها ، لصالح هُويّةٍ جديدة عنوانها (دار الإسلام) ، التي تتّسع مبدئيّاً لكل مَن هو في داخلها ، بصرف النظر عن هُويتهم الأقواميّة أو المذهبيّة . وبذلك باتت حركة الناس الرّائحين والغادين في نطاقها مُتحرّرةً من كافة القيود. وأدّى ذلك مع الوقت إلى صورةٍ سُكانيّةٍ جديدةٍ في البلاد المفتوحَة ، للعرب الفاتحين منها نصيب الأسد.

من ذلك ، على سبيل المثال ، أنّه عندما تمّ فتحُ منطقة (ماوراء النهر) أسكن الفاتحون العرب جوالي منهم في عددٍ من المُدُن أهمّها سمرقند[1] ، وأنّه كان فيها قومٌ من بكر بن وائل [2] . وكان من أبواب بخارى بابٌ اسمه باب بني أسد ، وآخر اسمه باب بني سعد[3] . والقاعدة الثابتة في هذا وفي غيره أن أبواب

---

1 ــ الطبري : 2 / 245 .
2 ــ الاصطخري / 307 .
3 ــ نفسه / 306 .

المدينة تُسمّى بما يُناسب مَن تُفضي إليهم داخلها . ويقول البلداني الحميري صاحب كتـاب (الروض المعطار في خبـر الاقطار) أنّ عـرب سمرقنـد هـــم " **من مُحارب وشيبان والأزد وباهلة وطـئ** [1]" .

ويقول اليعقوبي : " **وفي جميع مُدُن خراسان قومٌ من العرب من مضر وربيعة وسائر بطون اليمن**[2] " . وكثيراً ما كانت الحملات العسكريّة تحمل محاربين من البصرة والكوفة[3]. بعضهم يختار الإقامة نهائيّاً في البلاد المفتوحة . خصوصاً وأنّنا قد عرفنا ممّا فات ماتمتاز به بلدان (ماوراء النهر) من خصبٍ ورفاه عيش بالقياس إلى البلدان التي خرج منها الفاتحون .

هذا بالإضافة إلى هجراتٍ مدنيّةٍ ، عمادها جماعاتٌ مُنتجعة تتحوّل إلى سُكنى تلك البلدان ، لِما تمتاز به من صفاتٍ مناخيّة وإنتاجيّة ممتازة ، لاتُعدَل بها مواطنهم الأصليّة البادية في الحجاز والعراق .

هذا فضلاً عن أن الشيعة كانوا إجمالاً يميلون إلى الابتعاد عن المراكز المدينيّة السُلطويّة ، حيث تكون يد السُلطة وأجهزتها أقوى ماتكون وأقسى ماتكون. ولكنّ ذلك النّمط من الحركات السُكانيّة لا يفوز عادةً بعناية المؤرخين . هذا إن هم لاحظوه أصلاً . ولولا أنّ هجرة الأشعريين قد حصلت ضمن إطارٍ تاريخيّ سُلطويّ عنيف ، من النمط الذي يجولُ فيه المؤرخون الرسميّون ويصولون ، ثم ماكان لأولئك المهاجرين من كبير حضورٍ وعظيم أثر ، لربما لم تصلنا أخبارها ولضاعت نهائيّاً .

ـ الثانية : إن أولئك النّاقلة قد حملوا معهم ثقافتهم وهمومهم الفكريّة ، ليزرعوها في أوطانهم الجديـدة ، ومنها طبعاً لغتهم العربيّة ومذاهبهم وميولهـــم

---

1 ـ الحميري : الروض المعطار ، ط. مصر 1980 / 323 .

2 ـ البلدان ، ط.بيروت 1408هـ / 198م / 60 .

3 ـ انظر الفصل السادس من كتاب امتداد العرب في صدر الإسلام للدكتور صالح العلي.

السياسيّة . ومع الوقت أنبتت حالةً ثقافيّة مُزدهرة ، بات لها رموزها وأبطالها المعروفون ، من المنسوبين إلى بخارى (البخاري) ، وترمذ (الترمذي) ، ومرو (المروزي) ، وخوارزم (الخوارزمي) ، وسمرقند (السمرقندي) ، وكَش (الكشّي) وغيرها . أكثرهم صنّف وألّف بالعربيّة . ومن مصنّفاتهم ومؤلفاتهم مالايزال موضع العناية والتقدير حتى اليوم .

فهذا وذاك يُفسّر للقارئ ، وإن إجمالاً ، ظهور نشاطٍ علميّ شيعي هام في تلك البقاع ، سيكون علينا فيما يلي أن نتتبّعه في نشأته وتطوّره ومُنتهاه .

---

1 ــ كَشّ

(1) شئ على عُمرانها وتاريخها

وإنّما نبدأ بها ، مع أنّها من وُجهة نظرٍ عُمرانيّة مدينيّة أقلّ أهميّة بكثير من مدينة سمرقند غير البعيدة عنها كثيراً ، لأنّ كَش فيما تدلُّ عليه الدّلائل أسبق منها زماناً في الانتظام بالحِراك السياسي الشيعي الكبير ، العالق آنذاك في أنحاء العراق وإيران . ممّا بذلنا الوُسع في وصفه وبيان وجوهه وآثاره في كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامَة) .

وسمرقند وكش كلاهما من بلاد الصُغْد ، حسب القسمة الجغرافيّة البشريّة التي يُغرَم بها البلدانيّون المسلمون ، تبعاً لِما هو مألوف لديهم من نسبة البلدان والبقاع إلى عُمّارها من شعوبٍ وقبائل . ولكنّها قسمة مُضلّلة للقارئ اليوم ، الذي لم تعُد هذه التسميات الأقواميّة تعني له الكثير ، بعد أن تغيّرت وتبدّلت : طاجيك ، قرغيز ، أوزبك . . . الخ.

ولكن ياقوت يقول أنّ كشّ تبعد ثلاثة فراسخ عن جُرجان [1] . (الفرسخ = 6 كلم) ، وهذه من إقليم الجبل في إيران . هذه المعلومة ربما تُسهّل علينا كثيراً تصوّر الطريق الذي سلكته التأثيرات الشيعيّة ، التي سنقِف عليها بعد قليل ، بحيث وصلت إلى كشّ .

مهما يكُن فقد رصدنا هذه التأثيرات في الترجمة التي علّقها غير كتاب من كُتُب رجال الحديث لجعفر بن معروف الكشّي . أقدمها زماناً كتاب(الأبواب) للشيخ الطوسي (ت: 460هـ/1067م) المطبوع بعنوان (رجال الطوسي) . وعنه أخذ الترجمة لجعفر الكَشّي كلُ مَن جاء بعده .

---

1 ــ معجم البلدان : 4 / 462 .

قـال :

" **جعفر بن معروف الكشّي . من أهل كـشّ . وكيل وكان مُكاتِباً** "[1]

موضع اهتمامنا في العبارة هو الكلمات الثلاثة الأخيرة منها ، فميّزناها بخطٍ تحتها . لأنّها تنطوي على إشارةٍ نادرة جدّاً ، ذات دلالاتٍ في الغاية من الأهميّة .

ذلك أنّنا نعرف جيّداً أنّ كلمة "**وكيل** " تعني أنّه مُمثّل الإمام في منطقة وكالته . أمّا " **مُكاتِب** " فتعني أنّه ، بالإضافة إلى صفته التمثيليّة هذه ، يحقّ له أن يُراسِل الإمام مُباشرةً عند الاقتضاء أو التكليف ، مُستخدماً نظام الاتصالات المُحكَم والشّامل الذي أنشأه الأئمة . ومن الواضح أنّ صفة " **وكيل مُكاتب** " هي أرقى بكثير من صفة " **وكيل** " فقط ، لأنها تتضمّن أن الشخص محل ثقةٍ عالية عند الإمام .

أوّل وأهمّ ما نستفيده من هذه المعلومة ، أنّه كان في كشّ ومنطقتها في ذلك الأوان قاعدة سُكّانيّة شيعيّة واسعة وكبيرة ، وربما أيضاً على حدٍّ مقبولٍ من اليسار ، بحيث اقتضت من إمام العصر أيّاً كان أن يُعيّن لها وكيلاً من قِبَله ، يرعى شؤون شيعته فيها ، ويستوفي منهم الاخماس لتسديدها لمَن أُمر بتسديدها إليه ، ويُخابره بما يقتضي أن يكون الإمام على علمٍ به من مختلف شؤونهم وشجونهم .

لكنّ ما يحول بيننا وبين الاستفادة المُتوخّاة من هذه العبارة الثمينة ، أننا لا نعرف على نحو التحديد زمان حياة جعفر هذا . وهذه مُشكلتنا الكبرى مع كُتُب الرجال عندنا ، وهي التي منحت كلّ عنايتها بالنصّ لتوثيق أو تجريح الرّاوي ، دون الاهتمام بسيرته الشخصيّة . مع أنّ سيرة الرجل هي جزءٌ لا يتجزّء من مسألة التوثيق وعدمه .

---

1 ـ رجال الطوسي / 458 .

لكنّنا على بصيرةٍ ويقين من أنّه عاش ما بين السنتين 148 هـ / 765م و 260 هـ / 873 م . أي بين بَدء إمامة الإمام الكاظم (ع) ، ونهاية إمامة الإمام العسكري (ع) . ذلك لأنّنا نعلم علم اليقين ، أنّه أثناء هذا القرن نشُط نظام الوكلاء وما يتصل به ، وبلغ ذروة عمله . نقول ذلك مع علمنا أنّه لم يروِ عن أحدٍ من الأئمة . الأمر الذي قد يكون السبب فيه راجعاً إلى بُعده عنهم في مسكنه القصيّ .

حين نُقاطع هذه المعلومة وما أضفناه إليها من تحليل وتركيب ، مع ما يُطبقُ عليه كافة المؤرّخين ، من أنّ فتح كشّ قد تمّ في خلافة الوليد الأوّل بن عبد الملك[1] (86 ـ 96 هـ / 705 ـ 714 م) . نصلُ إلى نتيجةٍ هي الأُخرى في غاية الأهميّة ، تقول أنّ تلك الجالية الشيعيّة الكبيرة في كشّ قد تنامت فيها بسرعة قياسيّة ، لا تزيد عن نصف قرن من الزمان ، هي مابين فتح المسلمين المدينة وتعيين وكيلٍ من الإمام عليها . انتقلت الجاليةُ أثناءه من معدومة كليّاً ، إلى ذات عديد يقتضي من الإمام أن يجعل لهم وكيلاً مُكاتباً .

التفسير الوحيد المُمكن لذلك هو حصول حركةٍ سُكّانية كبيرة ، اتخذت شكل هجرةٍ جماعيّة كبيرة ، ربما خرجت من نواحي جُرجان القريبة . وليس ذلك ومثله بالأمر الهُجن في تلك الفترة ، التي قُلنا عليها قبل قليل ، أنّ من أهم صفاتها سقوط الحُدود بين مناطق مُتجاورة ، أو فلنقُل غير مُتباعدة كثيراً ، ولكنّها ذات صفات مناخيّة إنتاجيّة مُختلفة جيّدة أو ممتازة ، ممّا يدفع الناس إلى الانتجاع طلباً للتمتّع بامتيازات المهجر ، فاندفع الناس في الاتجاهات . فكأنّنا أمام تجمعاتٍ مائيّةٍ متفاوتة منفصلة ، فجاء من وصل بينها فجأةً ، فانطلقت التيارات في كل اتجاه ، ولم تهدأ إلا بعد أن كوّنت صورةً جديدة مختلفة عن تلك التي كانت من قبل ، ولكنّها مُستقرّة . ومن الواضح أن أمراً كهذا ما كان يمكن

---

1 ـ مثلاً : البلدان لليعقوبي / 59 .

أن يحصل قبل قليل .

يوصَف جعفر بن معروف بأنّه شيخ محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشّي [1] ، الذي سنعرف مكانته العالية بعد قليل . وروى عنه أربعة موارد في كتابه [2] . روى هو فيهما عن شيخيَن عراقييَن . إذن فيمكن أن نرى إليه أيضاً باعتباره أوّل، أو على الأقلّ من أوائل، مَن حملوا مؤثّرات ثقافيّة شيعيّة إلى كشّ ومنطقتها . وهي التي ستتجاوب في جنباتها بعد قليل بروايات حمَلَة الحديث . من مثل الأخويَن إبراهيم بن نُصير الكشّي ، الذي وُصف بأنّه " **ثقة مأمون كثير الرواية** [3]" وحمدويه . وكلاهما يرويان عن مُحدّثي الرّيّ [4]، وكلاهما أيضاً من شيوخ محمد بن عُمر [5] . الأمر الذي يعكس لنا تأثير الرّيّ هذه المرّة .

(2) المؤثرات على كَشّ

كما أنّنا نرى مُختلف المؤثّرات التي انصبّت على كشّ ، في شخص جبرائيل بن أحمد الفاريابي الأصل الكشّي المنزل ، الذي " **كان مُقيماً بكشّ ، له حلقة ، كثير الرواية . وكان فاضلاً مُتحرّياً ، كثير الافضال على الطّلبة** [6] " ، " **كثير الرواية عن العلماء بالعراق وقُمّ وخراسان**[7] " . وهو من شيوخ محمد بن مسعود بن عيّاش/العيّاشي السمرقندي، الذي سنعرفه ونعرف حضوره الباهر في سمرقند بعد قليل . ثم طاهر بن عيسى الكشّي ، الذي يروي عن القُميين : جعفر بن أحمد

---

1 ـ عناية الله القهبائي : مجمع الرجال ، ط. قُمّ مؤسسة إسماعيليان ،لاتا : 2 / 44 .

2 ـ رجال الكشّي ، الفِقَر : 53، 60، 61، 89 .

3 ـ رجال الطوسي / 439 .

4 ـ طبقات أعلام الشيعة (نوابغ الرواة) / 6 .

5 ـ رجال الكشّي ، في مواطن كثيرة ، انظر فهرست الكتاب مادة " إبراهيم بن نُصير" / 13 و " حمدويه بن نُصير " / 104 .

6 ـ لسان الميزان :2 / 94 ـ 95 .

7 ـ رجال الطوسي / 458 .

ابن التاجر ، ومحمد بن الحسين ابن أبي الخطاب[1] . وعلي بن محمد بن فيروزان القمّي ، الذي " **كان مُقيماً بكشّ ، كثير الرواية** [2]" . ومحمد بن نصير الكشّي (هل هو ثالث الأخويَن إبراهيم وحمدويه ؟ ربما ، وإن تكن طبقته بعدهما فيما يبدو) وهو " **من أهل كشّ ، ثقةٌ جليل القدر كثير العلم** [3]" . سماعه في قُمّ على محمد بن الحسين ابن أبي الخطاب وسهل بن زياد الأدمي[4]. وسعيد بن جناح الكشّي ، شيخه علي بن محمد بن يزيد القمّي ، وهو شيخ محمد بن عمر أيضاً [5] . ومحمد بن الحسن البُراثي الكشّي[6] ، الذي يبدو أنّه مُحدّثٌ عراقي (بُراثا من محالّ بغداد) تحوّل إلى كشّ، وهو من شيوخ محمد بن عمر أيضاً. إلى غير هؤلاء من أسماءٍ كثيرة ، يجدُها الباحث الذي يوطّن نفسه على مشقّات التنقيب، منثورةً في أسناد الأحاديث. وبها يقرأ المؤثّرات التي تلقّتها مدينة كشّ، فجعلت منها حاضرة علم بعد أن لم تكُن من قبلُ شيئاً مذكورا .

الأسماء التي أوردناها ، وأصحابها هم من أعرف العلماء المنسوبين إلى كَشّ ، تُظهر لنا بوضوحٍ كافٍ أنّها تلقّت أقوى المؤثّرات من قُمّ ، بحيث يمكن ، بل يجب ، أن نعتبر كشّ ابنتها الشّرعيّة . دون أن نُغفل تأثير الرّيّ والعراق على يد جعفر بن معروف وجبرائيل بن أحمد ، مهما يكُن ضئيلاً . ولم يكُن ينقص معلوماتنا عن أولئك الرجال ، الذين يعود إليهم الفضل في تلك الحركة الخارجة من قُمّ باتجاه كشّ ، إلا أن يكون القليل ممّا عرفناه من سِيَرهم مُحلّىً

1ـ معجم رجال الحديث : 9 / 158 .

2ـ رجال الطوسي / 478 .

3ـ نفسه / 497 . وانظر الترجمة له في كتابنا أعلام الشيعة ومصادره الكثيرة .

4 ــأيضاً .

5 ـ نوابغ الرواة / 135 .

6 ـ نفسه / 295 ـ 96 .

بالتاريخ ، على الأقل تأريخات حياتهم أو وفياتهم . ما من ريبٍ في أنّها لو كانت بيدنا أو شيءٌ منها لأتت الصورة أكثر وضوحاً وجلاءً وبهاءً .

(3) أشهر مَن أنجبته كَـشّ

بيد أن هاهنا أمرٌ ، لا بُدّ من أنّه قد ألفت انتباه قارئٍ لبيب ، تمعّن فيما كتبناه على سِيَر أولئك الرجال من أعلام كشّ واستوعبه ، هو أنّ الأمر المُشترَك بين أكثرهم ، أنّهم من شيوخ أبي عمرو محمد بن عُمر بن عبد العزيز الكشّي ، أشهر من أنجبته كشّ أثناء عمرها القصير، قبل أن تذوي ويخبو ضوؤها ويعمّ الظلام . فكأنّ كل الطاقة التي اجتمعت في كشّ ، قادمةً أكثر مايكون من قُمّ كما عرفنا ، وبعضها من الرّيّ ، قد أفرغت شحنتها وطاقتها بواسطة وعلى يد هذا الرجل .

دخل محمد بن عمر الكشّي التاريخ ، لأنّه امتلك من الحسّ التاريخي ما دعاه إلى تسجيل تاريخ منطقته قبل أن يضيع ويُنسى ، وذلك في كتابه المعروف اليوم بـ (اختيار معرفة الرجال) والأشهر بـ (رجال الكشّي) . تماماً مثلما سيفعلُ محمد بن الحسن الحرّ العاملي بتاريخ بلده جبل عامل ، حيث سجّله في كتابه الشهير (أمل الآمل في علماء جبل عامل) ، قبل أن يضيع ويُنسى هو أيضاً .

من فوائد هذه المشيخة ، أنّها تقول لنا بلسان حالها ، أنّ أولئك الأعلام جميعاً ، بمن فيهم أعرفهم أبو عمرو محمد بن عمر الكشّي ، قد عاشوا في سنوات متقاربة ، أو كما يقول أرباب علم رجال الحديث والسّيرة : من طبقةٍ واحدة . وياليتنا نعرف تاريخ حياة أو على الأقلّ وفاة أبي عمرو ، إذن لعرفنا تاريخ تلك الفترة المجيدة الوحيدة التي عرفتها كشّ في كلّ تاريخها المعروف . ولكنّ الذي يبدو من مُلابسات سِيَر أولئك الرجال إجمالاً ، أنّهم عاشوا أثناء القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي . وربما أدرك بعضهم القرن الخامس / الحادي عشر .

إذن فهذه هي الفترة المجيدة من عمر كشّ ، قبل أن تنهض إلى جنبها مدينة سمرقند ، فتكسف شمسَها . ومن إمارات هذا التحوّل ، أنّ رجلها الأعرف أبا عمرو بدأ في كشّ ، ولكنّه انتهى في سمرقند ، وبالتحديد في دار محمد بن مسعود العيّاشي ، فوُصف بأنّه " **من غلمان العيّاشي**[1] " ، الذي سنعرفه صاحبَ الفضل الأوّل في بناء مجدها التليد .

(4) الكَشّي وموقع كتابه من مكتبة علم الرجال

نختم هذه الدراسة على كشّ بالتعريف بكتابه ، الذي لايزال ما وصلنا منه من أهمّ وأغنى كُتُب رجال الحديث الأربعة عندنا . وهي بالإضافة إليه :

ـ كتاب (الفهرست) لأحمد بن الحسين النجاشي (ت: 450هـ / 1058 م) ، المعروف بـ (رجال النجاشي) .

ـ كتاب (الأبواب) للشيخ الطوسي (ت:460هـ/1067م) ، المعروف بـ (رجال الطوسي) .

ـ كتاب (الفهرست) له أيضاً .

تلك الكُتُب الأربعة تختلف اختلافاً بيّناً في الغرض منها ونهجها ونسْقها . وليس من خطّة هذا البحث الآن بسط الكلام في هذا الشأن . بل إنّنا سنخصّ كتاب صاحبنا أبي عمرو المُشار إليه أعلاه بالتعريف والمراجعة النقديّة . لأنّه من النتائج النادرة الباقية لنهضة التشيّع القصيرة العمر في (ماوراء النهر). يكفينا الآن من المُقارنة أن نعـرف أنّه الرائـدُ العملي للمكتبة الرجاليّة ، والفاتح لمَن أتى وتابع من بعده .

وضع الكشّي كتابه بعنوان (معرفة النّاقلين عن الأئمة الصادقين) . وهو عنوان واضح ، يشي بذهنيّة صاحبه الدّقيقة ، التي تُسمّي الاشياء بأسمائها .

---

1 ـ رجال الطوسي / 497 . والعبارة تعني أنّه من التلاميذ الثابتين لديه .

يقول فيه أنّه يرمي من كتابه إلى "**معرفة الناقلين** " على النحو الذي يهتمّ به المُحدّث ، بما يخصّ حصْراً رجال الحديث الذين رووا عن الأئمة مُباشرةً . وتحت هذا العنوان يدخل مَن كان منهم شيعيّاً إماميّاً اثنى عشريّاً خالصاً ، ومن كان منهم من الواقفة على هذا الإمام أو ذاك ، أو من الغُلاة ، أو من المذاهب الأُخرى ، من كان صادقاً أو كاذباً ، ممدوحاً أو مذموماً ، ضابطاً أو مُشتلقاً ، مُتحرّياً فـي مَن يروي عنهم أو حاطب ليل . . . . . الخ. المُهمّ أن يكون ممّن رووا عن أحد الأئمة مباشرةً أو بالواسطة ، فيذكر كلَّ واحدٍ منهم بما فيه من صفات .

ثم أنّ عمله هذا لم يكُن مبنيّاً على اجتهاده الشخصي ، بل جمع فيه روايته هو في كلّ ما ورد عن الأئمة بما يخصّ أحوال رجال الحديث . إذن فهو في الشكل كتاب حديث ، وفي المضمون كتاب رجال . ومن ذلك أنّ مادته غير منسوقة ألفبائيّاً على أسماء الرجال . بل روعي في ترتيبها الأقدميّة فقط ، بدءاً بأصحاب رسول الله (ص) ، فأصحاب علي (ع) ، وصولاً إلى أصحاب الهادي والعسكري (ع) .

إنّ تجربتي الطويلة مع هذا الكتاب الثمين تُتيح لي أن أقول :

إن المنهج المُلتبس بين الحديث والرجال الذي اتبعه مؤلف الكتاب ، ألزمه كثيراً بأن يُضمّنه مادة منوّعة ، قد تخرج عن شرط الكتاب المُبيّن في العنوان . باعتبار أنّه ما دام يروي حديثاً ، فإنّه مُلزَمٌ بأن لا يُسقط منه شيئاً . وعن هذا الطريق تسلّلت إلى الكتاب معلومات نادرة في التاريخ والسيرة ، ليست ممّا نجِدها عند غيره .

وعندي أنّ تلك المادة هي من أثمن ما في الكتاب وأعودها وأكثرها نفعاً لغير أهل الحديث . وقد استفدنا منها كثيراً في غير بحثٍ من أبحاثنا . ومن المؤكّد أنّه لولاها لضاعت نهائيّاً أخبار كثيرة ممّا يتصل بنهضة التشيّع في منطقة (ماوراء النهر) .

ربما كان هذا التركيب المُلتبس ، وافتقاره إلى الصّلابة والتماسُك ، بالقياس إلى كل مانعرفه من الكُتُب الثلاثة الموازية ، هو ما دعا الشيخ الطوسي إلى أن ينتخب منه (اختيار معرفة الرجال) " **مُسقطاً منه الزّوائد** " على حدّ عبارة الشيخ السبحاني [1] .

ومع أنّنا لا نعرف على نحو التحديد ماذا أسقط الشيخ من الكتاب وماذا استبقى ، فإنّنا نرى في ما فهمه السبحاني من " **اختيار** " الطوسي ما هو الأقرب إلى طبيعة الأصل وما بقي منه في الفرع [2] .

المُهم أن " **اختيار** " الشيخ الطوسي كسفَ الأصل ، بحيث فُقدت نُسخته من بعده بثلاثة قرون تقريباً . وما بين الأيدي اليوم هو فقط ما اختاره الشيخ .

يبقى أن نتساءل : ما هي " الزوائد " التي أسقطها الشيخ ؟

من الواضح أنّ الجواب الأكيد يقتضي المقارنة بين الأصل وبين ما اختاره منه. وهو أمرٌ متعذّر للسبب الذي قُلناه .

لكنّ التأمّل النّقدي يمكن أن يوصلنا إلى جوابٍ مُقنِع ، وإن يكُن أدنى درجةً من المُقارنة المُباشرة من حيث درجة اليقين .

وعليه نقول :

من المُرجّح جدّاً أن الشيخ لم يُسقط بعض أجزاء الأحاديث الواردة في الكتاب ، حتى وإن لم تكُن ذات علاقةٍ بالرجال وشؤونهم . كما أنّه بالتأكيد لم يُسقط أيَّ مادة ذات علاقة بالغرض الأساس من الكتاب ، أي تمييز الثقة عن

---

1 ــ جعفر السبحاني : كليات في علم الرجال ، ط. بيروت 1410هـ/1990م / 59 .

2 ــ قارن مافهمه القهبائي حيث قال :" **إنّ الأصل كان في رجال العامّة والخاصّة ، فاختار منه الشيخ الخاصّة** " (قاموس الرجال : 1 / 17) . فكأنه لم يطّلع على نسخة الطوسي ، وهي الحافلة بتراجم مُحدّثين من أهل السُنّة (العامّة حسب عبارته) ، الذين رووا عن الأئمة ، وبذلك دخلوا في شرْط الكتاب .

غيره. فلم يبقَ إلا مادة ليست من هذا ولا من ذاك . ولعلّها المادّة التي قلنا أعلاه أنّها انطوت على معلومات ، لا تدخل مُباشرةً في عمل المُحدّث ، ولكنها قد تنطوي على معلومات نادرةٍ في التاريخ والسّيرة . والله أعلم .

وعليه أيضاً نقول :

ما من لوم ولا تثريب على شيخ الطائفة من حيث المبدأ على ما عمله بالكتاب. بل إنّ عمله لاغبار عليه من وجهة نظرٍ منهجيّة. خصوصاً وأنّه ، حسب ما فهمناه ، يُطابق بنحوٍ أفضل بين الوعد الذي قطعه المؤلف على نفسه للقارئ في عنوان الكتاب ، وبين المادة التي احتواها الكتاب نفسه . وذلك من أوّل ما ينبغي للناقد اللبيب أن يلحظه في عمله النقدي .

ومع ذلك نقول أيضاً :

يا ليت الشيخ ترك لنا الكتاب يشقُّ طريقَه بنفسه كما استولده مؤلّفُه ، خصوصاً وأنّه أثبت عمليّاً أنّه أهلٌ لذلك بدليل بقائه قروناً [1]. وما من امتحانٍ للكتاب ، أيّ كتاب ، أصدق من ذلك . فضلاً عن أنّه ما من ريبٍ في أنّ المادة المحذوفة كثيرة ، بشهادة أنّ الشيخ في ثبت مؤلفاته نسب ما اختاره منه إلى نفسه بوصفه من مؤلفاته[2] . ولو انّ عمليّة الانتخاب كانت سطحيّة وضئيلة لَما

1ـ يقول الشيخ السبحاني أن نسخة من أصل (معرفة الناقلين) كانت عند السيد أحمد بن موسى ابن طاووس (ت: 673هـ/1274م) ، بشهادة أنّه بوّب مادة الكتاب ، وضمّه إلى عدّة كُتُبٍ من الكُتُب الرجاليّة ، وجعل الجميع كتاباً واحداً سمّاه (حلّ الإشكال في معرفة الرجال) وكانت نسخة الأصل منه هذا أيضاً عند الشهيد الثاني (911-965هـ/1505ـ1558م) . (انظر: آغا بزرك : الذريعة ، ط. بيروت ، دار الأضواء ، لاتا : 7 / 64) .

2ـ انظر ثبت مؤلفاته بقلمه في كتابه : الفهرست ، ط . بيروت 1403 هـ / 1983 م / 194 . هنا سمّاه (اختيار الرجال) . على أنّ التسمية هنا لا دلالة لها ، بسبب بؤس النسخة وافتقارها إلى الحدّ الأدنى من التحقيق .

أقدم على ذلك .

إذن ، فممّا نرجّحه بقوّة أنّ ما أجراه الشيخ الطوسي على الكتاب ، ربما جعله أكثر صلابةً وتماسُكاً ، ولكنّه بالمقابل أدى إلى خسارة معلومات ، لو أنّها بقيت لكان الكتاب ، على نفعه الكبير فيما وصلنا منه ، أعود وأنفع .

---

2 ــ سمرقند

(1) أرضيّةٌ تاريخيّة

مدينة عريقة ، من كُبريات مُدُن (ماوراء النهر) . هي اليوم ثاني أكبر مُدُن جمهورية أُوزبكستان .

وأول مَن رصدناه من أسباب اتصال سمرقند بالتشيّع وأهله مَن اسمه علي بن إبراهيم الكوفي ، الذي تدلُّ نسبته " **الكوفي** " على أصله ومَنبَته . ينفرد بذكره الشيخ الطوسي [1] . ثم أنّ أُستاذنا السيّد الخوئي اقتبس عنه ما ترجم له في كتابه دون زيادة[2] . ما يدلُّ على أنّه لم يجِد له ذكراً لدى غيره .

وصفه الطوسي بـ :" **راوٍ مصنّف زاهد عالِم** " . ثم يقول أنّه " **قطن سمرقند . وكان نصر بن أحمد صاحب خراسان يُكرمه ومَن بعده من الملوك**[1] " . وهذه أوصافٌ وعناصرسيرة تدلّ على اطلاعٍ جيّد على أحوال المُترجَم له . مع أنّه سابقٌ على الشيخ بقرنٍ على الأقلّ . إذن فمن شِبه المؤكّد أنّه استقى معلوماته عن مصدرٍ مجهول . يؤيّد ذلك أنّه وصفه بـ " **راوٍ** " ، ولكن لا هو ولا الخوئي قالا لنا عمّن روى ولا مَن روى عنه . فضلاً عن أنّنا لا نجد له رواية في كُتُب الحديث . ثم أنه وصفه بـ " **مُصنّف** " ، ولكنّه لم يترجم له في كتابه (الفهرست) ، المُخصّص لتراجم مُصنّفي الشيعة وذكر مُصنّفاتهم . وتفسير كلّ هذه المُفارقات هو ، فيما يبدو ، خبيءٌ في العبارة التالية " **قطن سمرقند** " . فكأنّ نزوله هذا البلد القصيّ قد قطع ما بينه وبين رُصفائه من أهل الحديث ، فجفوه فيما حرّروه ورووه . وهذا تصديقٌ للمثَل القائل : البُعد جفا .

ما يزيـد سيرة الرجل غرابةً أنّـه ، أيضاً بالاستناد للشيخ الطوسي ، فــي

---

1 ــ رجال / 438 .

2 ــ معجم رجال الحديث : 1 / 262 .

منزله الجديد اقتصر نشاطه على علاقته الشخصيّة بالملك الساماني على خراسان ، ومنها أجزاء واسعة ممّا وراء النهر . ومن ذلك أنّه لم يُذكَر أنّه حدّث فيها ، ولو انّه فعل لَما خفي عنّا ، إن لم يكُن بنفسه فبآثاره . لأنّ مَن يسمع منه سيذكره في سند روايته لا محالة . ممّا يودع في نفس المتأمّل ، أنّ هذا الكوفي الذي كان في موضع الرّيادة لعلاقةٍ ما بين التشيّع وسمرقند ، لم يمنح فرصته التاريخيّة حقّها من العناية . واكتفى بأن يعيش مُكرّماً في كنف الملك الساماني نصر الأول ابن احمد بن أسد ، ثاني مُلوك الأُسرة السّامانيّة ، الحاكمة بخراسان وغيرها (250 ـ 279 هـ/ 864 ـ 892 م) . ثم في كنف " **مَن بعدَه من الملوك** " ، على حدّ عبارة الشيخ الطوسي ، التي تعني بمنطوقها أنّ الرجل قبع في سمرقند في عيشةٍ راضية . وتدلّ بلوازمها على أنّ مدّة إقامته في مهجره لم تكُن بالقصيرة .

هكذا يعود بنا نقْلُ نصّ الشيخ الطوسي وتحليلُه إلى المُربّع الأوّل ، أي إلى التساؤل عن الذي ارتاد الصّلة بين التشيّع وسمرقند . وهو سؤالٌ طرحنا مثلَه من قبل وعالجناه بالنسبة لكَشّ ، وأوصلنا إلى نتائج واضحة .

ومع ذلك نقول :

حقٌ أنّ الأمل الذي علّقناه على إبراهيم بن علي الكوفي ، بوصفه راوياً وعالماً ومُصنّفاً كوفيّاً ، تحوّل إلى سُكنى سمرقند العطشى إلى مثله ، ـــ قد خاب ، ـــ فإنّ ما بذلناه من جُهد في تقميش وتركيب المعلومات عنه لن يذهب كلّه هباءً منثورا . بل هاهنا فائدةٌ خفيّةٌ ، يراها مَن لديه الخبرة الكافية بذهنيّة الحُكم والحاكم في ذلك الأوان ، بل وحتى من قبله ومن بعده .

القاعدة التي قد لا تخلو من استثناء ، ومع ذلك فإنّها تبقى صحيحة إلى أن يثبت العكس ، أن حاكماً ، من مستوى ملك أو سلطان يحكم بالغلبة والقهر ، إذ يُقرّب إليه فقيهاً غريب الدّار كصاحبنا الكوفي فيُكرمه ، ثم يعملُ بسياسته هذه مَن بعدَه من أخلافه ، فما ذلك من باب قضاء حقّ العلم وأهله ، ولا من

باب التسليم بما له من منزلة معنويّة عالية . بـل فقط لأن الحاكم بحاجةٍ ماسّـة إلى المصداقيّة والقوّة التمثيليّة التي يملكها الفقيه عند الناس . إنّه بحاجةٍ ماسّةٍ إلى مَن يكون الواسطة بينه وبين الجمهور. وهي نفسها المُهمّة التي تؤدّيها المؤسّسات الدستوريّة اليوم في الدُول ذات النظام السياسي المُتقدّم . هكذا فعندما يضع حاكم من ذلك النمط فقيهاً تحت كنفه ، ويُقابله الفقيه بـأن يركن إليه ، فإنّ أقلّ ما يعنيه ذلك لدى الجمهور أنّه بعمله يؤدّي شهادة ضمنيّة في صالح الحاكم .

بناءً على ذلك ، فإنّ المغزى الدّلالي الخفيّ الكامن في علاقة ذلك العالم الكوفي بالملوك السامانيين في سمرقند ، أنّه كان فيها في ذلك الأوان ، أي في اواسط القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد ، قاعدة سُكّانيّة شيعيّة كبيرة فاعلة مؤثّرة ، بحيث يهتمّ حاكمُها بتدبير علاقته بها أو علاقتها به ، عَبْرَ فقيهٍ من مذهبها ، لِما لديه من قوّةٍ تمثيليّة لا تُدانيها قوّة غيره من الناس .

نظنّ أنّ تلك القاعدة الشيعيّة المُفترَضَة كانت في ذلك الأوان جديدةً على سمرقند وربما غيرها من حواضر(ماوراء النهر) ، بدليل أنّه حتى نهاية فترة الحضور العلني للأئمة ، أي سنة 260هـ/ 873 م ، لم نقع على ذكر وكيلٍ لأحدٍ من الأئمة فيها جميعها . وهم الذين نعرف جيّداً أنّهم نشروا وكلاءهم حيثما كانت توجد قاعدة شيعيّة ذات اعتبار في أنحاء العراق وإيران . من هنا فإنّ غياب وكلاء الأئمة عن المنطقة يصلحُ إمارةً على أن لا وجود شيعيّاً مُعتَدّاً به فيها ، إلا أن يكون هناك سببٌ آخر لا نعرفه . وعلى كل حال ، فنحن عندما نرى بعد مُدّة جالية شيعيّة في المنطقة نفسها ، نقول أنّها قد نشأت أو نمَت عن قريب .

هذه نتيجة جيّدة وفي صالح البحث . نأمل أن تساعدنا في تفسير الإشكاليّات ذات العلاقة بالبارقة السّاطعة التي ستُضئ سماء سمرقند فيما يُشبه الفجأة ، ثم لتنطفئ أيضاً فيما يُشبه الفجأة .

ثمة مُحدّث سمرقندي مُبكّر انفرد بذكره ، من بين كل ما تحت يدنا من كُتُب الرجال، آغا بزرك الطهراني[1]. اسمه محمد بن محمد بن الزّاهد السمرقندي ، يروي عنه محمد بن سعيد بن عزيز السمرقندي . وهذا الأخير من مشايخ الصّدوق (ت:381 هـ / 991م) .

وآخر اسمه جعفر بن أحمد بن أيوب السمرقندي ، المُكنّى بابن التاجر ، يروي عنه أبو عمرو الكشّي ، الذي عرفناه جيّداً في القسم السابق ، وروايته عنه بواسطة طاهر بن عيسى الكشّي [2] .

الحقيقة أنّنا احتملنا أن يكون هذا المُحدّثان أو أحدهما رائدا نهضة سمرقند ، لا لسبب إلا لمناسبة طبقتهما . خصوصاً أنّ الثاني منهم سمع من محدّثين قُمّيين . ولكنّنا صرفنا النظر عن نسبة هذا الشرف إليهما . أمّا الأوّل فلِما في المعلومات عنه من التباس ، منشؤه تفرّد شيخنا الطهراني بالترجمة له دون إرجاعٍ لمصدر . وهو الذي عوّدنا على غير ذلك . وأمّا الثاني فلأنّنا لا نعرف من علاقته بسمرقند سوى نسبته إليها ، وأنّه " **من أهل سمرقند[2]** " ، على حدّ عبارة الشيخ الطوسي . نعم هو يتصل بشرف الرّيادة بواسطة تلميذه السمرقندي النجيب والوحيد[3] محمد بن مسعود بن محمد بن عيّاش السُلمي السمرقندي . المُتوّج الهام بشرف إطلاق وإنجاز ورعاية النهضة العلميّة في بلده سمرقند . المهمّ أنّه باتصال سيرة السّمرقنديّيَن العيّاشي وابن أيوب ، نقترب من تشكيل صورةٍ على شيءٍ من الوضوح لانطلاق سمرقند مركزاً علميّاً ، عاش ما قُدّر له أن يعيش . ولكنّ مجرّد انطلاقه في ذلك الصِقْع البعيد لأمرٌ يستحقّ

---

1 ــ نوابغ الرواة / 303 .

2 ــ النجاشي : 1 / 301 ورجال الطوسي / 458 ومعجم رجال الحديث : 4 / 50 .

3 ــ النجاشي نفسه . أمّا رواية الكشي عنه فقد عرفنا أنها بواسطة طاهر بن عيسى . انظر الكشي ، الفقرة / 376 .

التنويه والدّراسة .

(2) العيّاشي بطل نهضة سمرقند

أوّلُ ما يُلفتُ في سيرةِ العيّاشي الحافلة أنّه " **كان في أوّل أمره عاميّ المذهب ، وسمع حديث العامّة فأكثر منه . ثم تبصّر وعاد إلينا . وكان حديث السّنّ** [1] " .

هذه العبارة ، على أهميّتها في التاريخ الشّخصي للعياشي ، تبدو لنا مُتهافتة . فقوله " **كان حديث السّنّ** " أي حين " **تبصّر** " **تتعارض مع** " **سمع حديث العامّة فأكثر منه**" ، خصوصاً حين نُضيف إليها بعض ماعلّقه النديم على سيرته ، حيث قال : " **وممّا صنّفه من رواية العامّة: كتاب سيرة أبي بكر ، كتاب سيرة عمر ، كتاب سيرة عثمان ، كتاب سيرة معاوية ، كتاب معيار الاخبار ، كتاب الموضح** [2] " .

إن امرئً يسمع الحديث فيُكثِر ، ثم يُصنف من سماعه ستة كُتُب ، يصعبُ قبول أنه كان بعد ذلك كلّه حين استبصر كان حديث السّنّ .

ثم أنه يُفهم من نسبته " **السُلمي** " ، أنّه منسوبٌ إلى (سُلَم) وهم "**قبيلة من العرب مشهورة تفرّقت في البلاد**[3] " . وقائله السمعاني يذكر أسماءَ كثيرة منسوبة إليها نزل أصحابُها أنحاء خراسان وإيران[3] . إذن ، فهو من العرب الذين انهالوا على بلدان (ماوراء النهر) والهضبة الإيرانيّة إجمالاً ، فغيّروا تركيبتها السُكّانيّة التاريخيّة مؤقّتاً ، قبل أن تعود فتتمثّلهم في نسيجها الثقافي والأقوامي .

والحقيقة أن تحوّل العياشي إلى التشيّع ، كان لحظةً من لحظات الدهر ليس لسمرقند وحدها ، بل لخراسان إجمالاً . وليس هذ الحكم العريض مصادرةً على البحث، بل هو إشارة تمهيديّة ساق إليها الكلام على تشيّعه . وسنعود إليها إن شاء الله بما وكما ينبغي .

1ـ النجاشي : 2 / 247 .

2 ـ النديم : الفهرست، ط. بيروت 1422هـ / 2002م / 335 .

3 ـ السمعاني: الانساب ، ط. بيروت 1408هـ/1988م : 279/3.

وممّا يدلّنا على شخصيّة العياشي ، وخصوصاً ميله للإحاطة والكمال ، وهي من أهمّ صفات العالِم ، انّه لم يقف عند حدّ خلاصه الشخصي بانتحال التشيّع ، بل زكّاه بالسعي إلى طلب الحديث من طُرُق مذهبه الجديد ، أي أنّه ضرب على كل ما عمل عليه في ماضيه ، وبدأ بدايةً جديدة .

في هذا السبيل شدّ الرحال إلى العراق ، حيث لقي عدداً من مُحدّثي الكوفة وبغداد والبصرة ، فأخذ عن بعضهم ممّن ارتضاهم ، ونـوّه تنويهاً خاصاً بشيخه المُحدّث البارز علي بن الحسن بن علي بن فضّال[1] . الذي عاش في أوائل النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة[2]/ التاسع للميلاد . فمن ذلك نعرف ، وإن على نحو التقريب ، تاريخ ارتحال العيّاشي في طلب الحديث . على أنّ قائمة شيوخه أكبر بكثير ممّن أحصاهم تلميذه الكشّي عَدّاً . ومن أبرزهم علي بن محمد القمّي ، الذي روى عنه كثيراً [3].

أفضنا في تشريح سيرة العياشي بذلك التفصيل ، لأن الرجل فيما نرى ، وسيرى معنا القارئ إن شاء الله ، صاحب دورٍ بُطوليّ تاريخيّ في بلده سمرقند . لا أجدُ له شبيهاً من بعض النواحي إلا دور الشهيد الأول في جزّين . فكلاهما أنجز لوحده عملاً يحتاج إلى فريقٍ كبيرٍ حسَن التدريب . وكلاهما نقل بلده من حالٍ إلى حال . وكلاهما ربّى بجهده عشرات التلاميذ . غاية الأمر أن الشهيد فقيه فذّ مُجدّد يجتهد ، ومن اجتهاده ينشأ النص المنسوب إليه ويبقى من بعده .

---

1 ــ ذكر شيوخه في هذه البلدان ، عدا خراسان ، لتلميذه أبي عمرو الكشّي . وأشار إشارة مُجملَة إلى أنّه سمع في " ناحية خراسان " . انظر : الكشّي ، الفقرة 1014 . وأكثر رواياته في هذا الكتاب هي عن ابن فضّال . انظر فهرست الكتاب / 271 .

2 ــ ما من ذكرٍ لأي تاريخ يتصل به مباشرة . واستفدنا التاريخ التقريبي لحياته من أن والده توفي سنة 224 هـ / 838م ، وتوفي أخوه الأصغر منه سنّاً أحمد سنة 260هـ / 873م .

3 ــ انظر ثبت رواياته عنه في فهرست الكشّي / 271 . وهي ما يقرب من خمسين مورداً .

أمّا العيّاشي فهو مُحدّث ، غاية سعيه أن يروي النصّ كما وصله . ثم أنّ الشهيد استمرّ بتلاميذه والمُتأثرين بفكره جيلاً بعد جيل ، وما تزال بعض بصماته الفكريّة مقرؤةً حتى اليوم . أمّا العياشي فقراءة تأثيره أعسر بكثير، لأنّ جانب الابداع الشخصي عنده مفقود ، إلا في جانبٍ ضئيل هو السّعي لتحصيل نصٍّ صادقٍ عن صادقين . وعلى كلّ حال ، فإنّنا سنعرض في ختام هذا الفصل إن شاء الله للمصير البائس للحواضر العلميّة في إيران و (ماوراء النهر) .

ثم أنّ البطولة هي سـرُّ البطل ، الكامن في كلّ مَسامّ شخصيّته . لذلك فكلّما رفعنا الغطاء عن تفصيلات شخصيّته ، كلّما غدونا أقـدر على فهم بواعثه وإنجازاته .

نحن حتى الآن سجّلنا لبطلنا ، أنّه انتحل التشيّع بديلاً عن المذهب الذي وُلد عليه ، وأنّه كان قبلُ قـد انصرف مُبكّراً إلى طلب الحديث في بيئته الغنيّة بحمَلَته[1] . ثم أنّه ما أن تحوّل إلى التشيع حتى شدّ الرّحال إلى العراق والرّي وخراسان في طلب الحديث من طُرُق الشيعة فسمع وأكثر ، ساعياً إلى إعادة بناء أو ترميم ذاته الفكريّة بما يتناسب مع اختياره الجديد . الأمر الجامع بين تلك الخطوات المُتعاقبة ، أنّها فعلُ إنسانٍ لا يقبل بالأُمور كيفما كان ، بل يُخضعها لاختياره الشخصي . فإذا هو اختار، سار بما يقتضيه وضعه الجديد المَبني على اختياره إلى النهاية .

مهما يكُن فإنّه رجع إلى وطنه مُكلّل الهام بمجد ماكتسبه في رحلته الواسعة من لقاء الشيوخ والتّحمُّل منهم . والظاهر أنّ رجوعه إلى سمرقند كان له وُقعه الحسن لدى الأقليّة الشيعيّة فيها ، التي يبدو أنّها لم تتمتّع بوجود مثله بينها من قبل . وهذان عنصران تتشابه فيهما سيرته مع سيرة الشهيد الأول .

ويقول تلميذه المُقـرّب أبو جعفر الزّاهـد أحمد بن عيسى العلوي العُمَري

---

1 ـــ انظر كتاب (القند في ذكر علماء سمرقند) للنسفي حيث ترجم للمئات منهم .

(من وُلْد عُمَر بن علي (ع) ، أنّه حصل في يـد العيّاشي ثلاثمائـة ألـف دينار،

هي تركة أبيه ، الذي يبدو أنه توفي أثناء غياب ابنه . وهو مبلغ هائل جدّاً [1] حتى بمقاييس هذا الزمان فكيف بزمانه ، يضعُ الخبرَ في موضع الشك . فلنقُل أنّ تركة الأب كانت ثلاثة آلاف دينار ، أو ثلاثين ألفاً على أبعد تقدير . ولكن راوياً أو ناسخاً من الكثيرين الذين مرّ الخبر بين أيديهم لم يضبط السّماع ، أو رغب في أن يُقوّي شُحنة الخبر، فجعلها كما وصلتنا .

مهما يكُن فإنّ صاحبنا أنفق كلّ ما ناله من التركة الكبيرة على العلم والحديث . ذلك أنّه جعل منزله "**كالمسجد**" على حدّ تعبير النجاشي ، لكنّ عُمّاره " **بين ناسخٍ ، أو مُقابِل ، أو قارئ ، أو مُعلّق . مملؤة من الناس** " [2] . وكأنّما ذلك لكي يتمّ التشابه المُدهش بين خطتي العيّاشي والشهيد . الشهيد بنى مدرسة ، أمّا العياشي فإنّه جعل منزله ، الذي لا بُدّ أنّه كان واسعاً ، كالمدرسة [3]، أنفق على طلبة العلم فيها كلَّ ماورثه من أبيه . أمّا الشهيد فإنّه ، في سبيل تمويل مشروعه الكبير، أحيا العمل بخُمس المكاسب[4] ، بعد أن كان العملُ به قد هُجر منذ قرون ، وجعل أمر جبايته وصرْفه للفقيه . وَحدةُ هدفٍ واختلافُ طريق .

لسنا نعرف على نحو التحديد ماالذي كان يجري في سمرقند بقيادة العيّاشي في تلك الأيام الواعدة . ولكنّنا ما نشك في أن حركةً غير عاديّة كانت

---

1 ــ بعمليّة حسابيّة بسيطة نعرف أنّ هذا المقدار من الدنانير الذهب يساوي 1500 كلغ ذهباً.
300000×5 غرام (وزن الدينار) = 1500000غرام ÷ 1000 = 1500كلغ .

2 ــ النجاشي : 2 / 248 .

3 ــ وإن يكُن النجاشي قد شبّهها بالمسجد . ذلك لأن المسجد كان يومذاك يقوم بمُهامّ عديدة منها مكان لقاء الشيخ أو المُدرّس بتلاميذه . ولم تكن المدرسة المؤسّسة قد دخلت الثقافة الشيعيّة بعد . وأوّل مدرسة للشيعة ستُبني بعد النجاشي بقليل في طرابلس لبنان .

4 ــ انظر كتابنا (الشهيد الأول عصره سيرته أعماله وما مكث منها) . نشر مركز بهاء الدين العاملي للأبحاث والدراسات .

تجري في داره على قدمٍ وساق. لم يبقَ في يدنا منها الآن إلا إشارات سطحيّة ، من مثل ما ختم به النجاشي عبارته ، حيث وصف دار العيّاشي بقوله "**مملوءة من الناس**" ، وهي عبارة توحي بأمرٍ كبيرٍ دون أن تُبيّن . ولكن من شبه المؤكّد لدينا أنّ هذا الذي وصفه النجاشي بعبارته المُوحية كان أمراً غير مسبوق في تاريخ سمرقند . ونحن قد سبرنا كتاب النسفي (القند في ذكر عُلماء سمرقند) ، حيث ترجم للمئات ممّن سمّاهم "**عُلماء سمرقند**" (والحقيقة أنّ أكثرهم ممّن لم يعرفوا سمرقند إلا عابري طريق) فلم نقع فيه على أي مايُشبه ، وإن من بعيد، سابقةَ العيّاشي .

لكنّ الأثرَ الأبرز ، وضمناً الأبقى ، لأعمال العيّاشي لانجِده موصوفاً وصفاً مباشراًعلى النحو الذي نبحثُ عنه ، لغياب الأبحاث التركيبيّة على تراثنا . بل نجِده مُتفرّقاً في المصادر الرجاليّة بأسماءٍ بالعشرات للموصوفين بأنهم "**من غلمان العيّاشي**[1] " ، أو "**من أصحاب العيّاشي**" ، أو "**يروي عن العيّاشي**" . والمُؤدّى بالنسبة إلينا واحد ، يقول أن هؤلاء إجمالاً هم ممّن أخذوا عنه أوتتلمذوا عليه لمُدّةٍ طالت أو قصُرت . حيث ليس على الباحث إلا أن يجمع ما تفرّق ، إذ ذاك تبدو له من خلال التراكُم حقيقة أو حقائق كانت خفيّة .

تتبّعنا الموصوفين بأحد تلك الأوصاف الثلاثة في كُتُب الرجال . وبنتيجة البحث اجتمع لدينا أربعة وثلاثون اسماً . مانشكُّ في أنّهم مَن ساعدتهم حظوظُهم وجهودهم ، على الوُصول إلى الـرُّتبة التي تؤهّلهم للذّكـر، في كُتُب ذات طابــعٍ

---

1 ـ مع ضرورة ملاحظة أن كلمة (غلام) لا تعني هنا معناها في أصل اللغة ، أي : الذّكَر أوّل مايبلغ ، بل التلميذ المُتأدّب على أُستاذه الذي صحبه صُحبةً طويلة . وهو تطوّرٌ ألسُنيّ عريقٌ للكلمة نشأ في جو تلقّي الحديث الذي كثيراً ما يبدأه المُتلقّي في سنٍ مُبكّرة ، أي يوم يكون غلاماً . وهو يرقى إلى زمن الأئمة . انظر : مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي ، ط. صيدا : 3 / 504 .

نُخبويّ ، تقتصر عنايتها على الذين سلكوا في نقَلَة الحديث ، ممّن كانت تمتلئ بهم دار العيّاشي . أي أنّهم خُلاصةٌ لمجموعةٍ أكبر ، يبدو أنّ أسماء أصحابها قد ضاعت نهائيّاً .

أبرز مَن وقعنا على أسمائهم ثلاثةٌ هم :

1 ــ **حيدر بن محمد بن نعيم السمرقندي** (ح:304هـ/916م) . تربّى على يد العيّاشي . وروى عنه جميع مصنفاته . كما روى عن محمد بن عمر الكشّي وعن أحمد بن عيسى العلوي . وكلاهما من تلاميذ العيّاشي . وسمع في قُمّ من جعفر بن محمد بن قولويه ، ومحمد بن الحسن بن الوليد ، والحسين بن أحمد بن إدريس الأشعري .

عالمٌ موسوعيّ ، عُرف بسعة الرواية . حتى قيل أنّه يروي جميع مُصنّفات
الشيعة وأُصولهم [1] .

2 ــ **أحمد بن يحيى السمرقندي**. وهو ممّن تربّى أيضاً على يد العيّاشي.

وهو فقيه جامع ، ذو اطلاعٍ واسعٍ على فقه الفِرَق ، بحيث أنّه كان في سمرقند "**يفتي العامّة بفتواهم ، ويُفتي الحشويّة بفتواهم ، والشيعة بفتواهم**[2]" .

3 ــ **محمد بن عمر الكشّي** . وهو الذي عرفناه جيّداً في القسم السابق .

أمّا الباقون فمنهم مَن هو من سمرقند ، ومن كرمان ، ومن يزد ، ومن كَشّ ، ومن الشّاش . بل إن منهم مَن هو من أُصول عربيّة : شيباني ، أزدي . إلى جانب أسماءٍ كثيرةٍ لم ننجح في نسبة أصحابها إلى أُصولهم[3] .

---

1 ــ الفهرست للطوسي/90 وللنديم / 289 . وانظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره الكثيرة .

2 ــ رجال الطوسي / 520 برقم 18 . بعنوان : ابو نصر بن يحي .

3 ــ لم نُسند مادة هذه الفقرة إلى مصادرها خشية الإطالة غير المُجدية . ونقول أن أكثر تلك الأسماء في رجال الطوسي / باب مَن لم يروِ عن الأئمة .

المغزى الأوّل لذلك الخليط من الطُلاّب الذين جمعتهم دار العيّاشي هو في الخليط نفسه ، الذي يدلُّ على الجاذبيّة القويّة التي حظيت بها (مدرسته) ، حتى وإن لم تكن تحمل هذا العنوان ، ولكنّها كانت كذلك بالفعل . بحيث قصدها الطامحون من بلدانٍ دانية وقصيّة .

وما من ريبٍ في أنّ تلك الجاذبيّة ترجع إلى السُمعة الطيّبة والمكانة العالية لصاحبِها أوّلاً ، بالإضافة إلى الرّعاية التي كان الطلاّب يلقونها من شيخهم وأُستاذهم ، بحيث أنفق عليهم التركة الطائلة التي ورثها من أبيه .

أظنّ أنّ هذه الظاهرة ، بما قد عرفناه من مواصفاتها ، هي الأُولى من نوعها في تاريخ الثقافة الشيعيّة ، بل الإسلاميّة إجمالاً .

وممّا يُكمل ويؤكّد هذه المُلاحظة ، أن مُفهرسي كُتُبه يذكرون بينها " **كتاب جوابات مسائل وردت عليه من عدّة بلدان** [1]" . فهذا دليل على انتشار صيته ، وعلى اعتماده اعتماداً عامّاً في منطقة واسعة . وبذلك يكونُ ثاني فقيهٍ شيعي إماميّ يفوز بهذا الامتياز ، أوّلهم الشيخ الصّدوق . وثالثهم السيّد المرتضى .

(3) ما الذي مكث من أعمال العيّاشي ؟

والآن نسأل : ما الذي مكث من أعمال العيّاشي ؟

هذا أعصى الاسئلة على الجواب المُباشر، لأنّ تأثير الشخص مهما عظُم يضيع من بعده في أعمال غيره . ولذلك فإنّنا سنلجأ إلى ما سجّله اثنان ممّن هم أقربُ منّا زمناّ إليه ، عكسا بما سجّلاه انطباع معاصري العيّاشي عنه .

أوّلهما : محمد بن أبي يعقوب إسحق النديم (ت:380هـ/990م) ، وهو من مُعاصري العيّاشي بتفاوتٍ زمنيّ ضئيل ، فضلاً عن أنّه أحد أعظم خُبراء عصره بعالَم الكُتُب ، وكتابه الباقي (الفهرست) شاهدٌ على ذلك . وقد أورد في

---

1 ــ الطوسي : الفهرست / 169 .

كتابه هذا أسماء مُصنفات العياشي كتاباً كتاباً . أستفادها من كتابٍ حرّره حيدر [1] بن محمد بن نعيم ، الذي عرفناه قبل قليل بوصفه أحد أبرز غلمان العيّاشي في سمرقند ، أورد في آخره ثبتاً بأسماء مؤلفاته ، تحت عنوان : نسخة ما صنّفه العياشي .

يقول النديم واصفاً العيّاشي : " **من فقهاء الشيعة الإماميّة . أوحد دهره وزمانه في غزارة العلم**". ثم يُعقّب بعبارةٍ هي محطُّ اهتمامنا الأوّل الآن ، قال:" **ولكُتُبه بنواحي خراسان شأنٌ من الشأن** [2] " . فهذا دليلٌ ساطعٌ على ماكان للعيّاشي وكُتُبه من حضورٍ وتأثيرٍ كبيرَين ، في منطقةٍ شاسعة " **بنواحي خراسان** " ، بعد وفاته بنصف قرنٍ على الأقلّ .

ثانيهما : الشيخ الطوسي (ت:460هـ/1067م) . ترجم له في كتابه المُسمّى بـ (الفهرست) أيضاً ترجمةً عقّب عليها بذكر أسماء كُتُبه . وكلّها مُقتبسَةً بنصّها عن (الفهرست) للنـديم [3] .

ولكنه في كتابه الآخر(الأبواب) المطبوع بعنوان (رجال الطوسي) وصفه بما لم نـرَه وصف به غيرَه من الاعلام ، قال : " **أكثر أهل المشرق علماً وفضلاً وأدباً وفهماً ونُبلاً في زمانه** [4] " . فهذه عبارة جامعةٌ صريحةٌ ، كما أنّنا نراها بريئةٌ من المُبالغة ، تعكس انطباع الطوسي وانطباع أهل الخبرة من أهل الفقه والحديث عن العياشي ، بعد زهاء القرن ونصف من وفاته .

ومـن المؤسـف حقاً أنّ مُصنفات العيّاشـي الكثيـرة ، التي تُـدهـش القارئ

---

1 ــ مع ضرورة ملاحظة أن الاسم ورد في الفهرست (جنيد) ، تصحيف . قارن الرواية نفسها تقريباً عند النجاشي : 2 / 250 .

2 ــ النديم : الفهرست / 333.

3 ــ الطوسي : الفهرست / 167 ــ68 .

4 ــ رجال الطوسي / 497 .

اللبيب بتنوّعها وحصافة موضوعاتها ، على ما تدلّ عليه أسماؤها ، قد ضاعت كلّها في كوارث الأيام الآتية . ولم يبقَ منها إلا تفسيره الثمين ، الذي طُبع جزءٌ منه أسوأ طباعةٍ يُمكن تصوّرها بعنوان (تفسير العيّاشي) . مع أنّه الأنموذج الوحيد الباقي لنهج الأئمة صلوات الله عليهم في التعاطي مع كتاب الله ، تعاطياً قائماً على التطبيق ، الذي يجعله " **يجري كما يجري الليل والنهار** " . (ومن هنا يُسمّى أيضاً : الجَرْي) . ولا (يفسّره) تفسيراً كما يزعم الكثيرون ، من الذين عملوا أن يجعلوا القرآن وعاءً لأفكارهم هـم .

---

3 ـــ في مختلف بلدان ماوراء النهر

(تمهيـد)

بات من المعلوم للقارئ أن الانتشار العربي ـ الإسلامي السريع في البلدان المفتوحة ، تلاه ونتج عنه مباشرةً هجراتٌ من كل مايخطر بالبال، صغيرة وكبيرة، لأسبابٍ سياسيّة أو لمُجرّد الانتجاع وطلب الرّفاه ..... الخ.

وربما كان للشيعة إجمالاً سببٌ إضافي لمُباينة أوطانهم ، هو علاقتهم البالغة السُّوء بالسُلطة وأجهزتها ، فلذلك كانوا يسعَون للابتعاد عن مراكزها ، ابتغاءَ اجتناب تأثيرها الضاغط عليهم ، أو على الأقلّ تخفيفه . وكان للهضبة الإيرانيّة ، خصوصاً المنطقة الجبليّة منها ، نصيبٌ وافرٌ منهم . وأيضاً لبلدان (ماوراء النهر) . ونحن قد وقفنا حتى الآن على مسارح ثلاثة من هذه وتلك ، امتاز الشيعةُ فيها بحضورٍ ثقافي كبير، أتاح لنا أن نُدخلها ضرورةً دُخولاً هيّناً في إشكاليّات الكتاب .

لكن كان إلى جنب تلك المسارح الثلاثة الرئيسة مواطن أُخرى عديدة ، لم يكُن لها ولنُخَبها من قوّة الحضور وكبير الأثر مثلَ ما رأينا للرّيّ وكَشّ وسمرقند. ولكنّه كان على كل حال حضوراً بدرجةٍ ما ، لا بُدّ أنّه ترك أثراً . فصار لِزاماً علينا أن نقِفَ عليها هي أيضاً الوقوفَ الممكن بحسب مُعطيات المصادر ، وإن نكُن نظن أنه أقلّ بكثير ممّا تستحقّه .

هنا لا بُدّ لنا من التنبيه سِبقاً وسلفاً على أنّه ، بحسب المُعطيات التي بين أيدينا ، فإنّ أثرها ضئيلٌ نسبيّاً في تطوير البحث الفقهي . ولكنْ مع التنبيه أيضاً على عنصرٍ أساسي ممّا جعل الوقوف عليها لِزاماً كما قُلنا ، هي أنّها كثيراً ما تعكس التأثير القوي الطاغي والمُمتدّ إلى أصقاعٍ بعيدة لقُـمّ ومدرستها . وذلك على كلّ حال أمرٌ رصدناه حتى الآن في كلّ مراحل البحث منذ فصل " قُـمّ تنتشر " .

نعني بذلك : بُخارى وبلخ وخُجَنده وإيلاق وفرغانه وخُتّل والشّاش .

والحقيقة التي ينبغي التصريح بها منذ الآن ، كي لا يعتبر القارئُ ما قُلناه أعلاه وعداً بما هو فوق ماسيكون في وسعنا أن نفي به .

ذلك أنّ كل مالدينا عمّا كان يجري في تلك البلدان ، هو مُجرّد أسماء ضائعة في أسناد الأحاديث ، أو مذكورةٍ بسرعة في كُتُب الرجال . علاقتها ببحثنا هي في أنّها تأتينا منسوبة : البخاري ، الخُجندي ، الإيلاقي . . . . الخ . وفيما خلا ذلك ، فغالباً ما من معلومات شافيةٍ عن أصحابها . وخصوصاً ما من شيءٍ يدلّ على أن حِراكاً جَمْعيّاً كان عالِقاً في بلدٍ من تلك التي هم منسوبون إليها ، على نحو ما رصدناه في كَشّ وأخواتها الاثنتيَن ، بحيث غدت هذه مراكز علميّة حقيقيّة .

غاية ما تُعطيناً إياه أحياناً، أنْ تنسب مُحدّثاً أو فقيهاً إلى بلديَن بالتوالي . كأن تقول : الإصفهاني البخاري ، الذي يُفهَم منه أنّه إصفهاني المنبت بخاري المنزل . أو تقول : القزويني نزيل خوارزم ، وهونصٌّ على مثل سابقه . أو تذكر في سيرته ، أو يَرِد في أسناد أحاديثه أنّه ، وهو الرّازي مثلاً ، قد سمع من شيخٍ في إيلاق . وبهذا وذاك يغدو بمقدورنا أن نرصدَ جانباً من الحركة العالقة جيئةً وذهوباً بين هاتيك البقاع . وغالباً بينها وبين قُمّ الأُمّ .

وعليه فإننا سنذكر مَن وقعنا عليه من أسماء منسوبَة ، مع التعليق عليها بما يُناسب إن كان ثمة مايُقال ممّا ذكرناه أعلاه .

على أننا لانزعم أن مَن سنذكرهم هم على نحو الاستيفاء والاستقراء التامّ ، لأن ذلك شبه مستحيل بالنظر إلى مصادرنا إليهم . إذن فلنقُل أنّها من قبيل الجُود من الموجود وأمثلةٌ على المقصود .

---

(1) خُجنده

" **بلدة مشهورةٌ بما وراء النهر على شاطئ سيحون . بينها وبين سمرقند عشرة أيام مُشرّقاً** [1] " . أي ما يقرُب من اثني عشر كيلو متراً .

وهي اليوم من بلدان جمهورية طاجيكستان ، واسمها الدائر على الألسنة هناك "خُجند" [2].

نعرف من المنسوبين إليها أربعة مُحدّثين :

ـــ **محمد بن علي الحسني الخجندي** . فاضلُ واعظ له نظمٌ ونثر [3] .

ـــ **علي بن محمد الحسني الخجندي** . نزيل الـرّيّ [4]. والظاهر أنه ابـن سابقه .

ـــ **أحمد بن الخضر بن أبي صالح الخُجندي** [5] .

ـــ **غياث بن مصعب بن عبده أبو العباس الخُجندي** [6] .

---

1 ـ معجم البلدان : 2 / 347 .

2 ـ دانشنامه جهان إسلامي ، مادة " خُجند " .

3 ـ الفهرست لمنتجب الدين /118 برقم 454 . وفي أمل الآمل : 2 / 283 :" فقيه فاضل. قاله منتجب الدين (مع أنّ الرجل لم يقُل ذلك) . وأيضاً له ذكر في : بحار الأنوار : 103 / 278 .

4 ـ بحار الانوار : 102 / 253 .

5 ـ ذُكر في بحار الانوار: 53 / 288 وفي إكمال الدين وإتمام النعمة ؛ 2 / 509 . لكن في بحار الانـوار : 53 / 196 : أحمد بن الحسن بن أبي صالح الخجنـدي . والظاهر أن أحـدهما (الحسن وخضر) تصحيف الآخر . والمذكور في (معجم رجال الحديث : 2 / 109 ـ 10) : أحمد بن الخضر .

6 ـ الأمالي للطوسي ، ط. بغداد 1384هـ/1964م : 1 / 191 و بحار الانوار : 53 / 288 .

(2) بخارى

" **من أعظم مُدُن ماوراء النهر وأجلّها . بينها وبين جيحون يومان** "[1] . وهي اليوم مدينة غرب جمهورية أُوزبكستان .

نعرف من المنسوبين إليها خمسة مُحدّثين :

ــ **إسماعيل بن إبراهيم البخاري** . شيخٌ لجعفر بن محمد بن مروان . ذكره الشيخ الطوسي بهذه الصفة أثناء الترجمة لتلميذه إسماعيل هذا ، في باب مَن لم يروِ عن الأئمة من رجاله[2] ، ولم يُفرده بترجمة .

ــ **أحمد بن أبي عوف البخاري** . يُكنّى أبا عوف . من أهل بخارى . لا بأس به [3] .

ــ **محمد بن أحمد بن أبي عوف البخاري**. من أهل بخارى . لابأس به[4].

ــ **جعفر بن أحمد البخاري** . ترجم لـه ابـنُ أبي طـيّ الحلبي (ت:630هـ / 1232م) في كتابـــه المفقود (تاريخ / رجال الشيعة / الإماميّة) . اقتبس منها ابن حجر على عادته في كتابه (لسان الميزان) . ولا ذكر له في كُتُب الرجال عندنا .

يُوصف ، حسب ابن حجر ، بأنه " **راوية أبي عمرو الكشّي** " صاحب أصل كتاب (معرفة الناقلين) المعروف برجال الكشّي . وأنّه صنّف كتاباً في سِيَر رجال الشيعة أصاب حظّاً من الانتشار ، بحيث " حُمل عنه ". فإذا صحّ ذلك فهو من رُوّاد التصنيف في هذا الفنّ .

---

1 ـ معجم البلدان ، مادة (بُخارى) .

2 ـ رجال الطوسي 461 برقم / 25 .

3ــ نفسه / 440 برقم / 17 .

4 ــ أيضاً / 497 برقم / 37.

وصفه ابنُ أبي طيّ ، ودائماً حسب ابن حجر ، بأنه " **كان فاضلاً جليل القدر. له كتاب (معرفة رجال الشيعة)**[1] ". ومن الواضح أنّ تصنيف مُحدّث بخاريّ كتاباً جيّداً بهذا المعنى بحيث حُمل عنه ، لدليلٌ على تواصُلٍ قويّ بين مُحدّثي المنطقة والحركة الحديثيّة الشيعيّة ورجالِها إجمالاً .

ــ **محمد بن الحسن الأشعري** . ذكره الشيخ الصدوق (ت:381هـ/991م) في (إكمال الدين) فقال :" **ورد إلينا من بخارى شيخٌ من أهل الفضل والعلم والنباهة ببلد قُمّ ، طالما تمنيّتُ لُقاه [. . .] وهو الشيخ الديّن أبو سعيد محمد بن الحسن بن علي [. . .] الأشعري [. . .] وكان أبي يروي عن جدّه محمد بن أحمد** . . . الخ.[2]" . ومن هذا النصّ النادر نعرف أنّ هذا الشيخ بما كان له من أوصافٍ عالية كان يُقيم في بُخارى [1] . وهذه إشارةٌ صريحةٌ ومباشرةٌ إلى امتداد تأثير قُمّ إلى بُخارى ، تُكملُ وتؤيّد الملاحظة التي ختمنا بها الفقرة السابقة .

(3) فرغانه

باللغة الأُوزبكيّة " فَرْغونه " ، مدينة في شرق جمهوريّة أوزبكستان اليوم.

والحقيقة أنّنا لم نقع في كل ماسبرناه من كُتُب الحديث على مَن هو منسوبٌ إليها ، ولا في كتابنا (أعلام الشيعة) . ولكن كلّ الذين ترجموا للشيخ الصّدوق يقولون أنّه سمع في فرغانه . والمعروف عن هذا المُحدّث الجليل أنه لم يكُن يسمع ممّن لايستحلّ الرواية عنه . فسماعه فيها دليلٌ ضمنيّ على أنه كان في تلك البقعة القصيّة في زمانه (ت:381هـ/991م) من أهل الحديث مَن ضاع ذكرُه ، ممّن لو اننا عرفناه لكان من حقّه أن يُضمّ إلى مادة هذا البحث .

---

1 ــ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره ومنها (لسان الميزان) .

2 ــ الصّدوق : إكمال الدين وإتمام النعمة ، ط. النجف 1389هـ/1970م/ 3 .

(4) بلـخ

وهي من مدائن خراسان التاريخيّة العريقة . واليوم مدينة في شمال جمهوريّة أفغانستان . لا نعرف من المنسوبين إليها ممّن هو من شرط بحثنا إلا :

ــ **نصر بن صباح البلخي** . وهو مُحدّثٌ ورجاليّ بارز وشاعر بالعربيّة .

وصفه تلميذه الكشّي في (معرفة النّاقلين) بأنّه من الغُلاة ، بل من أركانهم . ومع ذلك فقد نقل عنه في كتابه ثمانيةً وخمسين مورداً ، وكذلك النجاشي . ونسب ابن داوود إلى ابن الغضائري أنّه قال فيه مثل قول الكشّي .

ذكره الشيخ الطوسي في باب مَن لم يروِ عن الأئمة ، فقال:"**من أهل بلخ . لقي جُلّة مَن كان في عصره من المشايخ والعلماء وروى عنهم . إلا أنه قيل كان من الطّيّارة غالٍ** " .

وترجم له السيّد محسن الأمين في (أعيان الشيعة) واصفاً إياه بأنّه " **من كبار شـيوخ الشيعة . مُتبحّرٌ في علم الرجال والتاريخ** " . دون أن يُشير إلى مقالة الكشّي وغيره لجهة غُلوّه .

وقد ناقش أستاذنا الخوئي في غُلوّه ، وفي رواية الكشّي عنه ، مُحتملاً أن تكون روايته عنه بواسطة محمد بن مسعود العيّاشي .

وعلى كلّ حال فإنّ ما يهمنا من شانه هنا أُمورٌ أُخرى . وهذا واضح . فيما خلا كل ذلك ، فإنّ من الثابت أنّه سمع من مُحدّثي قُمّ ، وأنّه حدّث في كشّ أو سمرقند ، فضلاً عن أنّه صنّف كتاباً في رجال الحديث ، وآخر في فِرَق الشيعة . ودلالة ذلك ، بالإضافة إلى ما في روايات الكشّي عنه مباشرةً أو بالواسطة ، تدلُّ على حضوره المُؤثّر فيما وراء النهر[1] .

---

1 ــ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره الكثيرة ، خصوصاً (معجم رجال الحديث) : 19 / 136 ــ 38 .

وورد في أسانيد أمالي الطوسي : "**أبونصر ليث بن محمد بن نصر بن الليث البلخي**" . روى حديثاً عن أحمد بن عبد الصمد بن مُزاحم الهروي سنة 261هـ/ 874م . وتكرّر ذكره في السياق نفسه باسم " **أبو نصر بشر** " [1] . وما من شكٍ في أن كلاًّ من "**ليث**" و "**بشر**" تصحيف الآخَر . ولا ذكر له في كُتُب الرجال .

(5) إيلاق

وهي على ماقاله ياقوت " **مدينةٌ من بلاد الشاش المُتصلة ببلاد التُرك ، على عشرة فراسخ من مدينة الشاش** [2] " .

والحقيقة أنّنا لم نقع فيما بين أيدينا من كُتُب الحديث والرجال على ذكر مَن هم منسوبٌ إليها ، وكذلك في كتابنا (أعلام الشيعة) .

ولكنّنا كُنّا قد عرفنا فيما سبق أن الشيخ الصّدوق (ت : 381هـ / 991 م) التقى في هذه المدينة بمَن اسمه:الشريف محمد بن الحسن العلوي الموسوي ، المعروف بنعمه أو نعمة الله (ح: 372هـ / 978م) .

وهذا الشريف مُحدّثٌ لم نجِد له ذكراً في كل كُتُب الرجال ، وخصوصاً في أوسعها وأدقّها (معجم رجال الحديث) لأُستاذنا الخوئي . مع أنّه يبدو لنا ممّا سنذكره أنّه كان عالِماً فاضلاً من ذوي الذهن الوقّاد ونفَسٍ ريادي . ومن ذلك أنّ الشيخ الصّدوق يروي عنه . كما أنّه هو الذي اقترح عليه تأليف كتابه ذي الموقع المُمتاز في تطوّر الحركة الفقهيّة (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) ، الذي أودع فيه مؤلفه خبرته النّقديّة الواسعة . وأنزل العمل بالحديث من مستوى النخبة المُتخصّصة إلى مستوى القارئ العادي[3] .

---

1 ــ أمالي :2/90ـ 91 و : 2 / 130 بالتوالي .

2 ــ معجم البلدان : 1 / 291 .

3 ــ راجع الصفحة / 107 من الكتاب .

ما دعانا إلى العودة إلى هذه المعلومات ، هو ما فيها من معلومةٍ ضمنيّةٍ نادرةٍ عن انتشار مُحدّثينا إلى مثل هذه البقعة القصيّة من بلاد التُّرك. وذلك انتشار كان يمكن أن يكون سبب خيرٍ وبركةٍ عامّيَن ، لولا ما سيحيقُ بها من بلاء مُتمادٍ ، ما أدّى ليس فقط إلى وأد تلك الحركة وهي ما تزال طريّة العُود ، ولكن أيضاً إلى ضياع ذكر أربابها ، مثلما ضاع ذكرُ صاحبنا العلوي كما لاحظنا .

(6) خُتّل

وهي كُورةٌ واسعةٌ كثيرة المُدُن . " **أوّلُ كُورة على جيحون من وراء النهر**" ، " **وهي على تخوم السّند**[1] " .

نعرفُ من المنسوبين إليه مُحدّثَيَن اثنين :

ــ أوّلهما: هشام بن إبراهيم الخُتّلي[2]، عُرف أيضاً بالمشرقي (ح:199 هـ/814 م) . وهو مُحدّث وكلامي . لقي الإمام الرضا (ع) سنة 199هـ في جمعٍ من الشيعة . وأثناء تداول الحديث كان ممّا خاطب به الإمام أنْ قال :" **والله ما نقول إلا ما يقول آباؤك . وعندنا كتابٌ سميناه (كتاب الجامع) فيه جميع ما تكلّم الناسُ فيه عن آبائك . وإنّما نتكلّم عليه** [3]" .

روى عن الإمام الرضا (ع) . وروى عنه يونس بن عبدالرحمن ، ومحمد بن راشد ، وإبراهيم بن هاشم القمّي ، وسعد بن سعد بن الأحوص الأشعري ، ومحمد بن عيسى ابن يقطين .

---

1 ــ معجم البلدان : 2 / 346 .

2 ــ وفي بعض النُسخ : الجبلي ، وهو تصحيف بشهادة وصفه أيضاً بالمشرقي .

3 ــ الكشّي / 499 برقم 956 . والنصّ هنا طريف وغنيّ بالمعلومات . ونحن إنما اقتبسنا منه ما هو موضع الحاجة .

وأخذ عنه جعفر بن عيسى ابن يقطين علم الكلام [1].

ــ ثانيهما : إبراهيم بن محمد بن عباس الخُتّلي . ذكره الشيخ الطوسي قائلاً : " **يروي عن سعد بن عبد الله [** الأشعري القُمّي **] وغيره من القُمّيين ، وعن علي بن الحسن بن فضّال . وكان رجلاً صالحاً**" [2].

ويُضيفُ أُستاذُنا الخوئي بعد أن أثبت نصّ الطوسي: " **وهو شيخُ الكشّي ، روى عنه في عدّة موارد ، منها في فضل الرّواية والحديث . وروى هو [** يعني الخُتّلي **] في جميع هذه الموارد عن أحمد بن إدريس [** الأشعري **] القُمّي**"[3] . ثم أنه استظهر اتحاده مع المُسمّى إبراهيم بن المختار[4]، دون أن يُبيّن مَدركه لِما استظهره .

والذي يستنتجه المُتأمّل من مُجمل هذه المعلومات عن هذا المُحدّث ، أنّه سمع في العراق ، وأنّ أكثر سماعه كان في قُمّ . وكلّ الذين ذُكروا من شيوخه هم من عيون أهل الحديث .

ولا نعرف من نسبته إلى خُتّل إنْ كان منبته فيها أم أنّه في غيرها ثم نزلها . وإن يكُن الاحتمال الأوّل أظهر. لأنّ العادة الجارية غالباً أن يُنسب بالتوالي إلى بلد المولِد ثم إلى بلد المنزل .

وعلاقة هذين المُحدّثيَن بقُمّ ، وامتداد تأثيرها عبرهما واضحٌ جليّ .

وفي أسناد أمالي الطوسي : مجاهد بن موسى الخُتّلي[5] . ولا ذكر له في كُتُب الرجال . فأثبتنا اسمه كما ورد دون تعليق .

---

1 ــ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره الكثيرة .

2 ـ رجال الطوسي / 438 .

3 ـ معجم رجال الحديث : 1 / 284 ــ 85 . ويمكن تتبّع روايات الكشّي عنه بالاستعانه بالفهرس المُفصّل في خاتمة الكتاب بتحقيق المُصطفوي .

4ــ نفسه / 296 .

5 ـ أمالي : 2 / 126 .

(7) تفليس

" **بلدٌ بأرمينية الأُولى** " " **وهي مدينة قديمةٌ أزليّة** " . افتتحها المسلمون في أيام عثمان . وبقيت بأيديهم إلى أوائل القرن 6 هـ / 12 م . ومن بعدُ تداولتها أيدي الكرج والخوارزميّة [1]. وهي اليوم Tblisiعاصمة جمهورية جورجيا وأكبر مُدُنها . أكثر أهلها مسيحيّون أورثوذوكس مع أقلّيّة مسلمة .

نعرف من المنسوبين إليها شريف بن سابق التفليسي . أصله كوفي انتقل إلى تفليس . له كتابٌ يرويه جماعة[2] . روى عن الإمام الصادق (ع) بواسطة راوٍ واحدٍ هو الفضل بن أبي قرّة السّمندي [3]. وأورد له الشيخ الطوسي حديثاً روى فيه عن حمّاد السمدري عن الإمام الصادق (ع) [4].

وقد ورد ذكر ابن سابق هذا في سند حديث روى فيه عنه حمران المدائني قاضي تفليس وعنه سبط ابن سابق محمد بن الحسن بن بيان[5] . وما من ذكرٍ لقاضي تفليس هذا في كُتُب الرجال .

والحقيقة أنّ هذا المُحدّث غير ذي الشأن، أعني ابن سابق ، خارجٌ جغرافيّاً بالنظر إلى منزلِه عن خطّة بحثنا. ولكنّنا رأينا فيه حالةً نادرةً لانتشار مُحدّثينا في منطقةٍ مسيحيّةٍ وما تزال ، نائيةٍ مُسامتة لِ (ماوراء النهر) ، فرأينا تزيين البحث بإثباتها .

---

1 ـ معجم البلدان : 2 / 35 ـ 37 .
2 ـ النجاشي : 1 / 436 برقم 520 .
3 ـ معجم رجال الحديث : 9 / 19 .
4 ـأمالي الطوسي : 1 / 44 .
5 ـ نفسه : 2 / 190 .

الفصل السادس

نـهايـة المَطـاف

(1) خريطة الطريق لِما بقي من الكتاب

هانحن قد انتهينا من التطواف في بقاعٍ شاسعة مُتباعدة الاطراف . نُلاحق الخطوات المُبكّرة لحركة الفقه الإمامي في وبين مواطنها الأُولى ، من الكوفة إلى إيران إلى ماوراء النهر. ابتغاء الخروج بصورةٍ لها على حدٍّ كافٍ ، أو على الأقلّ مقبولٍ ، من حيث الشُّمول والوضوح .

والحقيقة أنّ هذه المطلب كان أحياناً أشبه بمحاولة استعادة ملامح إنسانٍ عاش في الماضي البعيد، استناداً فقط إلى بعض ما بقي منه من مِزَقٍ وأشلاء . حيث من المؤكّد أن الصورة العتيدة لن تأتي مُطابقةً تماماً للأصل ، مهما يبذل العامل عليها من جُهد في رسم وتبيان معالمها .

في سبيل متابعة السعي باتجاه هذا المطلب العسير سيكون علينا ، فيما سيأتي إن شاء الله ، أن نستعرض نتائج مسعانا ، فنرى أين وإلى أيّ حدٍّ نجحنا فيما رمينا إليه ، وأين وإلى أيّ حدٍّ خاب سعينا . والنتيجة في الحاليَن نمطٌ من تنظيم التفكير في كلّ ما فرغنا منه حتى الآن ، كيما نفوز إمّا بفرحة الفائزين أو بقناعة العارفين . كما أنّه في الحاليَن أيضاً رهْنٌ بوفرة المعلومات أو عولها عن الإشكاليّات التي يطرحها البحث .

بيد أنّ علينا الآن أن نطرح سؤالاً ، يدور على كيف ولأيّة أسبابٍ انتهت تلك الحركة الخيّرة ، بعد أن تجاوبت أكنافُ المنطقة زمناً بأصوات المُحدّثين ، وبصرير أقلام المُتحمّلين والمؤلفين والمُصنّفين ، وبأصداء خُطى الرّائحين والغادين بين هاتيك البلدان في طلب العلم ولقاء أهله . ذلك لأنّنا أوّلاً نعرف أنّها انتهت . ثم لأنّنا أيضاً نعرف ، أنه ما من شئٍ ينهض على صعيد الاجتماع أو العمران البشري ، فكريّاً أو سياسيّاً ، إلا وتكون له نهاية ، مروراً بصعوده واستوائه وهبوطه . " وتلك الأيام نداولها بين الناس " .

على أنّ قولنا أنّها انتهت ، وهي حقاً قد انتهت مثلما انتهى غيرها ، ليس يعني أنّ نتائجها وإنجازاتها قد ضاعت . كـلا ، فهذا يُعاند السُّنن التي أودعها الباري سبحانه في الإنسان وكدْحه . ينتهى الكدح ، ويذهب الكادحون ، ويمكث النافع . وبتراكمه ينبني التقدّم البشري " وأمّا ماينفع الناس فيمكث في الأرض " .

والحقيقة التي أطمع أن أُعدي القارئ اللبيب بملمسِها البديع ، أنّ فقه مدرسة أهل البيت مَدينٌ حتى اليوم وسيبقى لأعمال أولئك الرُّوّاد ، ولِما عانوه في سبيل حفظ وصيانة ونقد وتبويب أُصوله وتيسيرها ، خصوصاً في قُـمّ الأُمّ ، ثم في ابنتها الأُولى الرّيّ . ومنهما مضت في مسيرها الخصب ، باتجاه وفي مدارسها المتتالية . فكأنّنا في سباقٍ بالرايات ، كلٌّ يُسلم الراية لمَن يليه ، ليغـذّ بها السّير دائماً صُعُداً وإلى الأمام . وجَماعُ ذلك المَسير، الذي لم يتوقّف حتى اليوم ، قصّةٌ من أعظم ملاحم الفكر الإنساني .

لكلّ ذلك عجّلنا بالسؤال على نهاية تلك الحركة فمحاولة الإجابة عنه ، قبل استعراض النتائج وما فيها من نافعٍ ماكث .

(2) العلاقة بين المنهج وأُطروحة البحث

لطالما تساءلتُ : لماذا لم يطرح أحدٌ من أهل البحث والنظر السؤال المُقلِق عن سبب انطفاء تلك المعاهد وكأنّما فجأةً ، بعد أن ازدهرت زمناً برجالها ، وأثمرت مؤلفاتٍ وتصانيف ، بعضها ما هو بمثابة الأساس في البناء الثقافي لمدرسة أهل البيت ؟

والذي يغلب على الظنّ جواباً عن السؤال ، أنّ العلّة في الصّدوف عن طرح السؤال ، بل الصّدوف عن الأسئلة الإشكاليّة إجمالاً ، هو في المنهج السّردي الذي يبسط سُلطاناً شبه مُطلق على ما يصدر ويُنشَر في مكتبتنا . ذلك أنّ من طبيعة هذا المنهج أنّ أقصى ما في وُسعه أن يُقدّمه للمعرفة ، أن يُعيد ترتيب المعلومات المتوفّرة بالفعل الترتيب الذي يتلاءم مع مقاصد الكاتب، باقتباسها اقتباسـاً واحدةً تلو الأُخرى ، تحت شعار : قال ، وقال . . . . الخ .

فإن لم يكُن في جعبة الكاتب أو متناوله ما قد سبق وأن قيل ، فإنّ الحافز للبحث يغيب من رأس .

هذا بخلاف المنهج التركيبي ، الذي يسعى باتجاه إعادة تركيب موضوع الإشكاليّة ، بحيث تكون أقرب ما يمكن من الذي قد جرى بالفعل ، مُستخدماً في بناء القصّة المادّة نفسها التي استنطقها المنهج السّردي .

الفارق بين النهجين ينشأ من أن الأوّل (التركيبي) ينطلق من حدسٍ واضحٍ لدى الباحث ، وظيفته أن يقود عملَه ويوجّهه باتجاه امتحان مدى صدق حدسه . ثم أنّه وهو في طريقه يبني الصورة العتيدة يفضح أيّ فراغ أو تهافت أو نقص في ما هو مُتوفّر منها ، ويُهيّئ لإمكانيّات مَلئه باستخدام المادّة المُتوفّرة بالفعل .

أما المنهج السّردي فإنّه يُراكم أو يرصف المادة التي جمعها أو انتقاها الكاتب من مصادرها . وهذه هي الإضافة الشّكليّة الوحيدة عليها كما هي في المصادر الأصليّة ، وعلى القارئ الألمعيّ أن يتدبّر أمره في شأن ما قد يضجّ في رأسه من أسئلة .

إذن ، فإنّ طرْحَنا للسؤال عن غير سابقة هو ثمرةٌ من ثمرات المنهج التركيبي الذي التزمناه في بحثنا . ودائماً كان تركيب الصورة سبباً في اكتشاف مواطن النقص في عناصرها . وفي هذا درسٌ لي ولكلّ مَن يشاركني القلق على مستوى البحث في تراثنا النبيل .

بعد هذا التوطئة المنهجيّة ، التي نرجو أن تكون قد أصابت الهدف المرجوّ منها ، نشرع في بيان ما أوصلنا إليه البحث من أسباب انهيار كلٍّ من تلك المراكز ، مُنفصلةً حيث ينبغي الفصل لاختلاف الأسباب ، ومُجملةً حيث ينبغي الإجمال لوحدة السبب . وسنقفُ أولاً على ما يخصّ قُمّ ، لِما عرفناه من أصالة هذه المدينة بالقياس إلى كلّ الأُخريات ، ودورها التاريخيّ في استنباتها مركزاً بعد مركز ، مثلما تنبتُ الفسيلة إلى جنب أُمّها .

(3) قُـمّ في عين العاصفة

بات في علم القارئ ، أنّ قُـمّ تمتاز من بين كلّ بلدان الإسلام ، بأنّها بُنيت منذ لحظة تمصيرها من قاعدة سُكّانيّة شيعيّة خالصة . ثم أنّها ظلّت في كلّ تاريخها مُحتفظة بهذه الصفة دون قصدٍ وتخطيطٍ من أحد . وإنّما هي من ضمن طبيعة الأُمور ومجاريها .

طبعاً كان لهذه الصفة الفاقعة ثمنها ، في ظلّ التنافر الحادّ بين أنظمة الحكم المُتوالية وسياستها وبين شخصيّة المدينة . ومن المعلوم أنّ التشيّع ، خلافاً لكثير من المذاهب ، كان دائماً عصيّاً على تنظيرات التوفيق ، التي برعت فيها مذاهب الإسلام السُلطوي . بحيث أنّها لا تبخل على أي شكلٍ من أشكال السُلطة بتلفيق صيغةٍ لإعلان شرعيّته وما يترتّب عليها . ولذلك فإنّ علاقته بكافة أشكال الحكم والسُلطة ، حتى المَحسوبة عليه بدرجةٍ أو بأُخرى (البويهيين ، مثلاً) ، كانت مُلتبسة على الأقلّ . وتصِلُ إلى حدّ العداء الصريح غالباً .

ومع ذلك فإنّ المدينة نجحت في أن تشقّ طريقها الصّعب ، من بقعةٍ شبه قّفْر يباب . إلى ملجأ لمجموعةٍ من النازحين ، الذين باينوا أوطانهم هرباً بأنفسهم وأُسراتهم من بطشٍ لا يرحم . ثم إلى مدينةٍ علميّةٍ ناهضةٍ ، ذات صفةٍ مركزيّة في الحِراك الفكري الشيعي ، لاتُدانيها مكانةً أيُّ بلدٍ آخَر من البلدان المُعرقة ذات التجربة السّابقة في هذا الميدان . وطبعاً كان للأئمة ، بدءً من الإمام الصادق (ع) ، اليد الطُولى في تلك العجيبة التي آل إليها أمر المدينة عن قريب . وما من ريبٍ في أنّ السُلطة وأجهزتها كانت تُراقب ما يجري داخل أسوار المدينة ، دون أن تجد سبباً للاعتراض أو الاستنكار، مادامت الأمور بريئة بظاهرها من العمل السياسي المُباشر .

لكن نظرة السُلطة إلى المدينة بدأت تتغيّر، مع صعود الحضور السياسي للشيعة عموماً ، بفضل التنظيم السياسي الشّامل والبارع الذي قاده ورعاه الأئمة المُتوالون منذ الصادق (ع). فباتت الاتهامات تُكال جزافاً للمدينة ، بأنّها مصدر

الأموال والسلاح المَزعوم الذي يصِل إلى الأئمة . وهي اتهامات غير صحيحة بالتأكيد. والسبب الحقيقي لانزعاج السُلطة من قُمّ أنّها كانت حاضرةً بقوّة فكريّاً وتنظيميّاً في العمل الشيعي السياسي المُباشر. ولكنّ سياسة العاصمة بغداد تجاه ذلك العمل أيام هرون الرشيد وشطراً من أيام المأمون كانت تميل باتجاه استيعابه سياسيّاً دون الاصطدام به .

التغيّر السياسي الجذري تجاه الشيعة وتجاه العمل الشيعيّ السياسيّ المُباشر ، حصل على أثر وبسبب الفشل الذريع لسياسة الاستيعاب ، التي وصلت إلى ذروتها بتمثيليّة تولية المأمون عهده للإمام الرضا (ع) . حيث رأينا المأمون يتحوّل بعد فشلها واغتيال الإمام إلى سياسة القبضة الحديديّة ، بعد أن استنفد كافة أدوات النفاق والخِداع الكثيرة التي برع فيها [1].

في هذا السّياق السياسي الجديد حصل أوّل اجتياحٍ عسكري لقُمّ سنة 210هـ / 825 م ، وذلك بأمرٍ من المأمون . حيث ثلاثةٌ من قُوّاده المحلّيين قصدوا قُمّ بعساكرهم ، ممّا يدلّ على أن النيّة والقصد كان توجيه ضربة قاسية لها . وبالفعل سقطت المدينة بعد أن دافع أهلُها عن أنفسهم . وانتهت الملحمة بإخضاعها وهدم أسوارها وأبنيتها ، وقتْل يحيى بن عمران الأشعري ، الذي يبدو أنّه هو الذي ترأس ونظّم الدفاع عنها [2] . ثم أعاد أهلُها بناء ما تهدّم .

الاجتياح الثاني للمدينة حصل سنة 254 هـ / 868 م في ظلّ سياقٍ سياسيّ مُشابه ، وهو هذه المرّة اغتيال الإمام الهادي (ع) ، الذي نرى أنّه

---

1 ـ الإسناد والتفصيل في الفصل الثالث من كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) .

2 ـ حسن بن محمد الأشعري : تاريخ قُمّ ، ط. قُمّ 1427 هـ / 2006 م / 94 والحميري : الروض المعطار في خبر الأقطار ، ط. مصر باعتناء إحسان عباس 1980م / 472 ، وتاريخ الطبري ، ط. مصر ، دار المعارف لاتا : 8 / 614 . ولا عبرة عندنا بما سوّغ به الطبري ماأُنزل بالمدينة ، بالقول أنّها امتنعت عن تسديد ما عليها من خراج . فهذا عند العارف بذهنيّة وتقاليد الحكم في ذلك الزمان مُجرّد إخراج وافتعال ذرائع .

كان (أي الاغتيال) نهاية فترةٍ طالت ما يقلّ قليلاً عن نصف قرنٍ من الزمان ، امتازت بسطوة واقتدار الشيعة في الدولة العباسيّة ، بفضل القيادة الحكيمة والشُجاعة للإمام الهادي (ع) (220 ــ 254 هـ / 835 ــ 868 م) . ولكنّ أجهزة الدولة نجحت في اختراق الاجراءات الدقيقة والحازمة التي اتخذها الإمام لحماية نفسه فاغتالته بالسُـمّ [1]. وفوراً سارعت السُلطة بأمرٍ من الخليفة المُعتزّ إلى التنكيل بقُمّ ، فقصدها القائد التركي موسى بن بُغا بعساكره ، فقتل من أهلها مقتلةً عظيمة ، وأخربها . ومرة ثانية سارع أهلُها إلى إعادة بنائها [2].

ومغزى مُسارعة السُلطة إلى التنكيل بقُـمّ دون غيرها ، عند كلّ استحقاقٍ سياسيّ كبير في النزاع المُزمن مع الشيعة غير خفيّة . تدلُّ بما لا يقبل الرّيـب على ما تعلّقه من أهميّةٍ فائقةٍ على دور المدينة السياسي المُعارض لها ، ربما عبر نشاطها الفكري ، وربما غير ذلك ممّا لانعرفه . يسهُلُ القول ويعسرُ التفصيل .

لسنا ندري ماذا كان وِقْع هذين الحدثين الفظيعيَن ، وخصوصاً الثاني منهما ، على العمل العلمي العالق في قُـمّ . والحقيقة أنّني نقّبتُ كثيراً في كُتُب الحديث ورجاله عن إشارةٍ ، مهما تكُن ضئيلة ، إلى ما نزل بالمدينة من صنوف التنكيل قتلاً وتدميراً ، فلم أخرج بطائل، باستثناء هذه الإشارة الواردة في الهامش أدناه. فكأن أولئك الرجال الذين تملأ أسماؤهم أسنادَ الأحاديث كانوا يعيشون في

---

1 ــ انظر الفصل الأخير من كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) الذي خصصنا به سيرة الإمام.

2 ــ تاريخ قُـمّ / 95 وتاريخ الطبري : 8 / 381 . ولنلاحظ أنّ هذا الحادث لا ذكر له في مصادرنا ، اللهم إلا عرَضاً وفي سياقٍ مختلف . حيث أحد المُحدّثين يروي أنه " لمّا توجه موسى بن بُغا (حسب الطبري : مفلح وباجور) إلى قُـمّ فوطأها وطأةً خشنة ، وعظُم بها ما كان فعل بأهلها ، كتبوا بذلك إلى أبي محمد صاحب العسكر عليه السلام ، يسألونه الدعاء فكتب . . . . الخ " (رجال الطوسي / 507) .

عالَمهم الفكري الخاص بهم ، ولاعلاقة له ولهم بما يجري من حولهم ، من أحداثٍ عنيفة ، وسقوط دُوَل وارتفاع غيرها . والأمر نفسه خبرتُه ، وإنْ بدرجةٍ أقلّ حيوداً ، فيما يخصّ جبل عامل وعُلماءَه ، كما عرضهم الحرّ العاملي في كتابه الشهير (أمل الآمل) ، حيث لم نرَه يُشير أدنى إشارة ، إلى ما كان ينزل بالجبل من صنوف البلايا ، على أيدي المُمثّلين المحليين وعملاء الدولة العثمانيّة . اللهم إلا في حالاتٍ نادرة ، أصاب فيها رشاشُ البلاء العامّ أحدَ مَن اهتمّ الحرُّ بالترجمة لهم .

ومع ذلك ، مع كلّ هذا التجاهل للأحوال القاسية التي اضطربت فيها قُـمّ وأهلها ، ومنهم طبعاً مُحدّثوها وفقهاؤها ، ــ فإنّنا ما نشكّ في أنّ أمرها وأمرهم ، بعد تينك الحملتيَن ، قد انحدر كثيراً عمّا كان عليه من قبل ، يوم كان وضع التشيّع وأهله في العراق والمشرق في الغاية من المِنعة والرعاية ، بفضل التنظيم السياسي الشامل برعاية الأئمة . وهو الوضع الذي انبعثت فيه قُـمّ ، بحيث غدت بفضله الحاضرة العلميّة الشيعيّة الأُولى .

والذي نظنّه أنّ من آثار وعقابيل هذا الانحدار حركة بعض أعلامها وهم يخرجون منها ويقصدون هذا أو ذاك من البلدان القريبة والبعيدة ، ممّن وقفنا على بعضهم فيما سبق . وبذلك نشروا بركات بلدهم في مختلف البقاع كما رأينا . فهذه الحركة ، إن صحّ حدسُنا ، تكون من قبيل فوائد المصائب . ولله أمرٌ هو بالغه ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

فهذا ماوصلنا خبره ممّا أنزلته الدولة العبّاسيّة بقُم في زمن قُـوّة الدولـة وبَسْط يدها .

ولكنّ الحقيقة أيضاً أنّ حالة قُمّ لم تكن أفضل في ظلّ حالة الانحلال التي ضربت الدولة بسبب الفوضى العسكريّة . حيث قادة العسكر ذي الغالبيّة التركيّة قرّروا أن يستولوا على السُلطة، بديلاً عن حمايتها لمصلحة مَن اشتروهم ودرّبوهم . وبذلك أصبحت السياسة وأهلها لعبة العسكر بامتياز. وبموازاتها

نشـأت لعبـة تصفيات داخليّة بين العسكر ، تمخّضت عن بروز قيادات ذات سطوة ، باتت تحمي السُلطة لمصلحتها هي . وموسى بن بُغا ، قائد الحملة الثانية على قُم حسب المصادر ، أو مفلح وباجور قائداها حسب الطبري ، هم من أوائل تلك القيادات العسكريّة الجديدة ، التي اقتعدت فوراً محلّ السُلطة ومنظورها للأُمور . وكان من ذلك أنّها ورثت عنها ضيقها بقُمّ وبحضورها داخل الحراك الشيعي بمختلف أشكاله ، فسارعت على أثر اغتيال الإمام الهادي (ع) إلى تنظيم تلك الحملة التدميريّة عليها .

ثمة تأثيرٌ جانبيّ لحالة الفوضى العسكريّة في المركز العباسي ، نال تأثيره السئ فيما نال قُمّ كما نال غيرها . ذلك أنّ استيلاء العسكر التركي على السُلطة في بغداد كما عرفنا ، فتح شهيّة كل القادرين في إيران والمشرق على أن يقتدوا بهم ، وذلك بأن يقتطع كلُّ قادر ما تطاله يده وحكمه بنفسه لنفسه . هوذا مافتتح نزاعاً لا نهاية له بين أُسرات نافذة . بعض النافذين فيها بدأوا عمّالاً للدولة المركزيّة ، فلما رأوا أنّ يدها قد باتت رخوةً ضعيفة أعلنوا استقلالهم عنها . وهذه الخطوة حرّكت بدورها قُوىً محليّة باتجاه أنّها الأحقّ بالاستيلاء على السُلطة من أُولئك العمّال الغُرباء.

هكذا باتت البلدان في تلك المنطقة الشاسعة كُرةً تتقاذفها مراكز القوى الجديدة المُتغيّرة . وطبعاً فإنّه في هذا الجو البالغ الاضطراب كان السكان المدنيّون هم الخاسر الأكبر دائماً .

ولقـد أحصينا أنّه أثنـاء الفترة ما بين حكم الأُسرة السّامانيّة في المرّة الأُولى (289 هـ / 900 م) ، وبين استيلاء السلاجقة على الحكم في إيران وغيرها (433هـ / 1040 م) ، أي أثنـاء مدة قرن ونصف تقريباً ، تبادلت الدُّول على قُـمّ ما لا يقلّ عن سـت مرّات أي بمعدّل دولة كل خمس وعشرين سنة . كما أنّ من المعلوم أنّ التبدّل كان يتمّ دائماً بالطريقة الخشنة ، أي بقتل المُنافس أو دحره ، بينما يكون الضحايا من المدنيّين الذين لا يذكرهم أحد .

هذا ربّما يُفسّر للمُدقّق أموراً كثيرة من سِيَر أعلام قُمّ ، قد تمرّ في سيرتهم عابرةً ، بشكل تفصيلات صغيرة نقرأها في الكُتُب . لكنّ تتبّعها ، ممّن يهمّه الأمر ، يقتضي جُهداً كبيراً .

إلا أنّ هذا الوضع البالغ السّوء ، بالمقدار الذي وصفناه ، يُقدّم لنا بالتأكيد تفسيراً سهلاً لانحدار نشاط المدينة العلمي ابتداءً من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، وُصولاً إلى خراب أكثرها في وقتٍ ما من النصف الأوّل من القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد[1]. والظاهر أن وضع المدينة استمرّ على هذه الحال مدةً طويلة جداً . بحيث نظن أنّه لولا وجود مقام المعصومة فيها لاندرست نهائيّاً ، ولعادت بقعتُها خراباً يباباً كما كانت قبل قدوم الأشعريين .

وأذكر أنّني في أوّل زيارةٍ لي للمدينة المُقدّسة في زمن الفُتوّة سنة 1377 هـ / 1957م ، فوجئتُ بأن هذه المدينة ذات السُّمعة الطائرة التي تخلب الألباب، لم تكن بُنيتُها تزيد على شارعين اثنين رئيسيَن يُطيفان بالحرم ، تخترقُها أزقّةٌ ضيّقة ، وأكثر أبنيتها طينيّة بائسة . هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أنّها في وضعها هذا كانت أفضل بكثير ممّا كانت عليه ، قبل أن يتحوّل الشيخ عبد الكريم الحائري إلى سُكناها من حوزته في مدينة أراك ، ومعه جمع غفير من أصحابه وتلاميذه ، سنة 1340هـ / 1921م . وهي خطوة عبقريّة ، رمى منها إلى تجديد وإحياء حوزتها العلميّة التاريخيّة، بعد أن مضت قرون على انهيارها ، ونجح في ذلك بامتياز. ما نريد التساؤل عنه هنا : إنْ تكُن خطوة الشيخ الحائري قد أدّت ولا ريب إلى تحسّنٍ سريعٍ نسبيّاً في وضع المدينة العمراني ، وإذا كان وضعُها على ما وصفناه من بُؤس أثناء زيارتنا لها ، إذن ، فكيف كانت

1 ـ انظرزكريا بن محمد القزويني (ت:682هـ/1283م) : آثار البلاد وأخبار العباد، ط. بيروت 1380هـ/1960م/442 ، حيث يقول :" **والآن أكثرُها** [يعني قُمّ] **خراب** " .

قبل أن يُقدِم الشيخ الحائري على خطوته الإحيائيّة التاريخيّة قبل أربعة عقود تقريباً من السنين ؟

وفي الجواب نقول : الله أعلم . لكن ما من ريبٍ إجمالاً في أنّها كانت أكثر بؤساً .

فهذه هي حكاية قُمّ ، أُمّ المدارس الإماميّة ، بعد فاتحتها الكوفة ، في نهوضها وعظمتها وانحدارها وأخيراً تجديدها . رويناها مُجزّأةً وبإيجاز ، وِفقَ وبقدر ما يتعلق بها غرضُ الكتاب ، ووِفق وبقدر ما أتاحته لنا المصادر التي بين يدينا . ولكم أتمنّى أن تُكتَب بالتفصيل الذي تستحقّه . إذ ذاك سنحظى بقراءة إحدى أعظم وأجمل ملاحم الفكر الإنساني .

(4) الخراب ينتصر

وبعد ، ماذا بشأن غيرها من البلدان ، التي عرفنا أنّها ضربت بسهمٍ في تلك الحركة المُنتقلة ؟

والحقيقة أنّ مصيرها كان أشدّ وأدهى إبّان الفوضى العسكريّة الهائلة التي ضربت إيران وكلّ المشرق ، بوصفها صدىً وعرَضاً من أعراض الفوضى المُوازية في مركز الخلافة .

والظاهر أنّ قُمّ قد حماها نسبيّاً موقعُها ومواصفاتُه ، وخصوصاً فقر تربتها الملحيّة ، ممّا جعلها غير مُنتجة زراعيّاً ، أي غير ذات كبير جدوى بالنسبة لتلك الذئاب التي كانت تتقاتل على السُلطة ، يعني في النهاية على الخراج . كما أنّنا لا نستطيع أن نتجاهل احتمال أن يكون وُجود مقام المعصومة قد منح المدينة صفةً قُدسيّة منحتها ، ربما ، شيئاً من الحصانة أنجاها من مثل ما نزل بغيرها .

والحقيقةُ أيضاً أنّه يمكن القول على نحو الإجمال ، أنّ كل ما ذكرناه ووقفنا عليه من مُدُنٍ ذات اعتبار ، بمناسبة أنّها سلكت في ذلك الحِراك الفكري الذي انطلق من قُمّ ، قد وُئد وهو لايزال في طور الفُتوّة ومُقتبل العُمر، بسبب

الخراب الشّامل الذي نزل بالبيئة التي وُلد وشبّ ذلك الحِراك فيها ، ممّا أصبح معلوماً إجمالاً لدى القارئ .

ومع ذلك فإنّ الباحث الصّبور ليجدُ فُروقاً فيما صار إليه أمرُ هذا البلد أو ذاك. ومن ذلك أنّه حين كانت بلدان ماوراء النهر تُعاني الأمرّين من العساكر التُركيّة بمختلف أسمائها ، كانت الرّيّ ، إبنة قُمّ البكر، تنعم بفترةٍ من الهدوء والازدهار المعنوي تحت حُكم السلاطين البويهيين (336 ــ 420 هـ / 947 ــ 1029 م) ، الذين كانوا يُحبّون أن يُظهروا أنفسهم مثقفين ورُعاةً للثقافة وأهلها . فكان بلاط عضد الدولة (ت : 372 هـ / 982 م) مُلتقى الأدباء والشعراء . كما كان وزيرا الدولة ابن العميد وابن عبّاد من أكابر أُدباء زمانهما . ومن قبلهم كان بعض الأُمراء السّامانيين (حكموا الرّيّ : 324 ــ 336 هـ / 935 ــ 947 م) قد سبقوهم إلى رعاية بعض أهل الأدب . وفي هذا الجو المؤاتي عاش وعمل الشيخان الرّائدان الكبيران محمد بن يعقوب الكُليني (ت : 329 هـ / 950 م) ومحمد بن علي بن بابويه الصدوق (ت : 381 هـ / 991 م) .

ولكن ما أن استولى محمود بن سبكتكين الغزنوي عليها ، حتى دخلت في الدائرة المُهلِكة . ففي سنة واحدة (421هـ / 1030م) انتزعها من محمود وغلب عليها مغامرٌ عسكري لا فائدة من ذكر اسمه ، ليستعيدها منه محمود ، ثم لتكون لابنه مسعود لفترةٍ ضئيلة ، ثم للغُزّ ، الذين نهبوها سنة 430 هـ / 1038 م . قبل أن يستولي عليها التُرك بنو سلجوق سنة 433هـ / 1041 م .

من الواضح لدى كلّ عارف ، أنّ استيلاء التُرك السلاجقة على الرّيّ كان مُتغيّراً جذريّاً عميقاً غير مسبوق على تاريخ المدينة في الإسلام . ذلك أنّها كانت قبل استيلائهم عليها مُلتقىً حُرّاً ، رتعت فيه الطوائف والمذاهب بكامل الحُرّيّة ، ومنهم مُحدّثونا وفقهاؤنا . أمّا الآن فقد تبدّل ذلك المُناخ المُؤاتي تبدّلاً تامّاً بمجيئ هؤلاء التُرك ، وهم الذين عُرفوا أينما حلّوا وحكموا بتعصّبهم المذهبي الضيّق الذّميم ، الذي يظهر أثرُه السّيئ فوراً على البيئة ونتاجها الفكريّ ، إن

كانت من ذوات السابقة في هذا الشأن .

من السهولة بمكان على القارئ اللبيب الذي رافقنا في هذا البحث ، أن يوصِلَ بين ماسبق أن وصفناه من انحدار الجُهد العلمي للمدينة بحيث هجرها آخر أعلامها الكبار سديد الدين الحمصي ، بعد فترةٍ من التألّق ، وبين استيلاء بني سلجوق عليها .

يصِفُ ياقوت الحموي الأيام الأخيرة للرّيّ ، قبل تدميرها نهائياً كما سنعرف ، وهو وصفٌ نادرٌ من شاهد عيان . ولذلك فإنّنا سنقتبسه ، مع ذكر ما قد يكون لنا من تحفّظٍ عليه . قال :

" . . . وكانت [يعني الري **] مدينة عظيمة خرب أكثرها . واتفق أنّني اجتزتُ في خرابها في سنة 617، وأنا منهزم من التّتر، فرأيتُ حيطان خرابها قائمة ، ومنابرها باقية ، وتزاويق حيطان خرابها بحالها ، لقُرب عهدها بالخراب . إلا أنها خاوية على عروشها . فسألتُ رجلاً من عقلائها عن السبب في ذلك ، فقال : أمّا السبب فضعيف ، ولكنّ الله إذا أراد أمراً بلغه . كان أهل المدينة ثلاثة طوائف : شافعية وهم الأقلّ ، وحنفيّة وهم الأكثر ، وشيعة وهم السّواد الأعظم . لأنّ اهل البلد كان نصفهم شيعة ، وأمّا اهل الرستاق فليس فيهم إلا شيعة ، وقليلٌ من الحنفيين . ولم يكن فيهم من الشافعية أحد . فوقعت العصبيّة بين السنة والشيعة ، فتضافر عليهم الحنفيّة والشافعيّة . وتطاولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة مَن يُعرف . فلما أفنوهم وقعت العصبيّة بين الحنفيّة والشافعيّة ، ووقعت بينهم حروب ، كان الظفر في جميعها للشافعيّة . هذا مع قلّة عدد الشافعيّة . إلا أنّ الله نصرهم عليهم. وكان أهل الرستاق ، وهم حنفيّة ، يجيئون إلى البلد بالسلاح الشّاكّ ، ويساعدون أهل نحلتهم ، فلم يُغنهم ذلك شيئاً حتى أفنوهم . فهذه المحالّ الخراب التي تُرى هي محالّ الشيعة والحنفيّة " [1]**

---

1 ــ معجم البلدان : 3 / 117 .

من الواضح أنّ هذا النّصّ جسدٌ ذو روحيَن اثنتين. أجدرهما بالاعتبار مشاهدات ياقوت . وهي عندنا ، من وجهةٍ نقديّةٍ ، لا مأخذ أساسيّاً عليها بحدود ما عاينه ووصفه ببراعته المعهودة .

لكنّ ما بقي من النص هو عبارةٌ عن وُجهة نظر شخصٍ واحدٍ في السبب فيما آلَ إليه أمرُ المدينة . ملاحظتنا الأساسيّة على وُجهة النظر هذه ، أنّها تتجاهل تماماً العامل السياسي الذي طرأ على الرّيّ بدخولها تحت حُكم التُرك من بني سلجوق ، بما نعرفه عن هؤلاء من تعصّبٍ مذهبيّ ذميمٍ عنيف ، لايتورّع عن اضطهاد المُخالف لمُجرّد الاختلاف . ومن هنا فإنّنا نرى فيهم العامل الأساس في كل القسوة والدمار اللذين وصفهما النص وصفاً جيّداً . آخذين في الاعتبار أنّ أبناء المذاهب نفسها تعايشوا في المدينة نفسها قروناً بسلامٍ ووئام تامين ، وإنما نشب بينهم ما وصفه من نزاعٍ مديد مُهلك بعد دخول بني سلجوق في الصورة السياسيّة للمنطقة . الأمر الذي يدفع تفكيرنا باتجاه أنه لم يحصل إلا بسبب السياسة السلجوقيّة المعروفة . ذلك أنّ التعصّب يستنبت التعصّب عند الآخَر ، والاضطهاد يستدعي ردّ فعلٍ من نوعه على المُضطّهِد كما على أبناء مذهبه المحليّين . ومن هنا تنشأ حالةٌ في غير صالح الجميع . والشواهد على ذلك لمَن يُدقّق في النص بعينٍ خبيرةٍ غير قليلة .

مهما يكُن فإنّه لن تمرّ إلا سنين معدودات حتى يطرق الغُزاة التّتر المدينة العريقة [1]، أو بالأحرى ما بقي منها . ومعروفٌ ما يفعله التّتر بما ومَن يقعُ تحت أيديهم .

هكذا خرجت هذه المدينة العريقة من التاريخ كلّه ، وليس فقط من التاريخ الثقافي الذي نصنعه الآن في كتابنا . بل وإنّنا سنراها وقد خرجت فيما بعد من

---

1 ــ وذلك سنة 628هـ/1230م . انظر من كُتُب التاريخ مثلاً : ابن الأثير : الكامل ، ط. بيروت1386هـ/ 1966م : 496/12 .

الجغرافيا ، ذلك بعد أن ابتلعتها العاصمة طهران في توسّعها الهائل المُستمرّ، بحيث باتت الـرّيّ مُجرّد ذكرى عطِرة لمَن يعرف مُساهماتها الجليلة في الماضــي ، ولكنّها مادّيّاً ضاحية من ضواحي العاصمة ، تحتوي على مدافن مقصودة من الزائرين لبعض من عاش فيها أيّامها الجميلة .

بلدان ما وراء النهر نزل بها أيضاً مثل مانزل بسابقتيها قُمّ والرّيّ ، وفي الأساس للسبب نفسه . وما ذلك السبب إلا سقوط مركز الدولة الإسلاميّة في الفوضى العسكريّة الدّويّة ، ومن ثَمّ وكنتيجةٍ طبيعيّةٍ لهذا السقوط استنساخ مثيلاتها في كلّ المشرق ، الذي يبدو لنا الآن وكأنّه عالَمٌ قد أفلت من عقاله ، فمضى يُدمّر نفسه دون ضوابط . وكثيرٌ ممّا قُلناه على الرّيّ ينسحبُ على بلدان ما وراء النهر.

في هذا السياق القاسي العنيف انطفأت أضواء سمرقند وكشّ وغيرها ، وضاع نهائيّا أكثر ما أنتجه رجالُها في نهضتها التي تُشبه في قِصر عمرها وسرعة غيابها كواكب الأسحار .

إلا أنّ هذه ابتُليت أيضاً آخر أمرها بمَن يُعرفون بالخوارزميّة . وهؤلاء ، كغيرهم من صنوف العسكر بمختلف الاسماء التي حملوها ، فصيلٌ من فصائل التُرك ، الذين مضوا يُدمّرون بلدان الإسلام من أدناه إلى أقصاه بنحوٍ ليس وراءه من غرضٍ سياسيّ ، وإنما فقط خضوعاً لشهوة النهب والتقتيل والتدمير. وقد وصف البلدانيّ المعاصر زكريا بن محمد القزويني (600 ـ 682 هـ / 1203 ـ 1283 م) عملهم بما وراء النهر وصفاً مُعبّراً يستحقّ أن يُقتبَس بنصّه . لأنّه يختصر حكاية تلك المنطقة المديدة ، إلى أن أنزل به التتر ما أنزلوه فدمّروها تدميرا . قال :

" وجميع ماوراء النهر ثغرٌ ، من حدود خوارزم إلى اسبيجاب .
وهناك التُرك الغُزّيّة ، ومن اسبيجاب إلى فرغانة التُرك الخلخيّة " .
" ولم يزل ماوراء النهر على هذه الصفة إلى أن ملكها خوارزم

شاه محمد بن تكش سنة ستمائة ، وطرد الخطاة عنها ، وقتل ملوك ماوراء النهر المعروفين بالخانيّة . وكان في كلّ قطرٍ ملك يحفظ جانبه . فلمّا استولى على جميع النّواحي عجز عن ضبطها . فسلّط عليه عساكره حتى نهبوها ، وأجلى الناس عنها . فبقيت تلك الديار، التي وُصفت بالجنان لحُسنها ، خاويةً على عروشها . ومياهها مُندفقة مُعطّلة " .

" وقد ورد بعد ذلك عساكر التتر في سنة عشرة وستمائة وخرّبوا بقاياها . والآن بقي بعضُ ما كان عليها [1] " .

وهو نصٌّ دقيق بغنىً عن التعليق . يُبيّن لنا المصير الرّهيب الذي آلت إليه منطقة ما وراء النهر الجميلة الغنيّة . وطبعاً كان من آثار وبلايا ذلك المآل ، أنّ تلك الموجة الفكريّة ــ البحثيّة التي خرجت من قُمّ ، ثم انداحت إلى الكثير من بلدانه ، قد خمدت أخيراً وانطفأت ، وهي ما تزال فتيّة لم يكتمل نُموّها .

ومع ذلك فإنّ بعض ما بقي من نتاج أبنائها ما يزال من الكُتُب ذات الامتياز لدى كلّ مذاهب المسلمين الكبرى . ولعلّها لو أُوتيت عمرها الطبيعي واشتدّ عودُها لساهمت مُساهمةً تُذكّر في الحياة العقليّة الدّائرة من حولها .

---

1 ــ آثار البلاد وأخبار العباد / 558 .

نتـائـج

نستعرض في هـذا الختام أهمَّ النتائج التي أوصلنا إليها البحث ، معونـةً للقارئ على نقد الكتاب ، أي على استيعاب خصوصيّته . أخصُّ القارئ الذي ليس لديه الخبرة الكافية بالمستوى الذي وصلت إليه الأبحاث في موضوع الكتاب . فيعرف بهذه الخاتمة استناداً إلى تقدير الكاتب أين وفى بوعده لـه ولأيّة درجة ، وأين حالَ غيابُ المعلومات أو عولُها عن الأسئلة بينه وبين ما يروم . وذلك مطلبٌ هامٌّ جدّاً ، خصوصاً في ظلّ الغياب المُزمن للناقد المُختصّ ، وهو الذي من وظيفته أن يكون الواسطة بين القارئ والمؤلّف . فيُبيّن لـه أسـراراً وخفايا نقديّة ليس في وسعه غالباً أن يقرأها وحدَه بقراءته للكتاب ، مع أنّها قـد تكونُ معروضةً أمامه بطريقةٍ ما ضمناً .

إنّ الصورة النمطيّة التي نقرأها في المصادر المعنيّة بالنصّ النبويّ ، الذي عُرف فيما بعد باسم (الحديث) و (السُّنّة) ، أنّه كان من بعد النبي موضعاً لسياسةٍ مُتردّدة ، استقرّت على منع تدوينه كَتْبيّاً وعلى حصْر تداوله شفويّاً . ثم أنّ الاعتراف الرّسميّ الصّريح بأصالة النصّ النبوي لم يحصل إلا مع نهاية القرن الأوّل ، أي بعد أن لعبت فيه الأيادي وذهبت به كلّ مذهب ، دائماً بعيداً عن أغراضه الحقيقيّة .

إنّ من أهمّ النتائج التي وصل إليها بحثُنا أنّ هذه الصورة غير دقيقة ، ذلك لأنّ ما قالته مع أنّه حقيقة ، لكنّه ليس كلّ الحقيقة . الجزءُ الغائب هو مُبادرة الإمام علي (ع)، التي عارضت في الصميم سياسة مَن سبقه من الخلفاء ، بعملِها على تدوين الأحكام مُبوّبةً على مختلف أبواب الفقه . وذلك على أيدى خمسةٍ من أقرب أصحابه وأكثرهم مُلازمةً لـه . وفي هذا السياق صُنّفتْ أوّل الكُتُب في الإسلام . ومن الواضح أنّ خطوة الإمام هذه كانت جذريّة ، جمعت دفعةً واحدة بين الرواية والتدوين والتبويب ، وكأنّها تريد أن تستدرك الخطر الذي حاق بمصدرٍ أساسيّ للمعرفة في الإسلام قبل أن يستفحل ، كما سـيحصل بعدُ

بالفعل على يدي معاوية وعبد الملك بن مروان وأجهزتِهما .

وما من شكٍّ في أنّ خطة الإمام لو انّها استمرّت ، لكانت خطوةً إنقلابيّة صائبةً في الصميم بكلّ ما للكلمة من معنى . قبل أن يعمد معاوية وعبد الملك بالتوالي إلى تسييس ماسمّوه السُنّة ، وتوظيفها أداةَ توجيهٍ فكريّ / سُلوكيّ في الاتجاه الذي يخدم مشروعهما السياسي . عبر إغراق العقل المُسلم بطوفان من المفاهيم والقِيم الدينيّة والإخلاقيّة المُحرّفَة ، التي لم يُقْصد منها إلا تعطيل وظيفة الأُمّة والإنسان المُسلم في الرقابة على السُلطة السياسيّة وفي العمل على نشر أُنموذج الحقّ والعدل . ولكنّ شهادة الإمام المُفاجئة وأدت المشروع . ثم ضاع ما أُنجز منه في خضمّ الأحداث البالغة العنف التي غرق فيها عالَم الإسلام الفتيّ بعد شهادة الإمام ، وخصوصاً يومي كربلا والحَرّة .

ومع ذلك فإنّ بادرته الرّائدة هي الأساس الذي سيبني عليه الإمامان الباقر والصادق (ع) في مشروعهما الإحيائيّ الشامل . ممّا يدلّ على الوحدة والتكامل في المنهج والهدف لأعمال الأئمة المُتوالين ، حتى مع فارقٍ زمنيّ بطولٍ يزيد على نصف قرن كالذي يفصلُ بين الإمامَين وجدّهما .

النتيجة الثانية من حيث الأهميّة ومن حيث الترتيب الزمني ، هي عملُ الإمام الصادق (ع) على توجيه ورعاية تحويل بلدة قُمّ الناشئة ، باتجاه جعلها حاضنة فكريّة إماميّة ، تعملُ ضمن هامشٍ كافٍ من الحرّيّة ، وداخل بيئة ثقافيّة مُتجانسة تجانُساً عميقاً . وذلك من ضمن مشروعه الأشمل العامل على إحياء وتجديد وتأصيل المعرفة في الإسلام .

والحقيقة أنّني كنتُ قد ألممتُ بهذه النتيجة في كتابي السابق (التاريخ السّرّي للإمامة) ، ولكنّها هناك أتت في سياق بحثٍ تاريخيّ بحتٍ . أمّا هاهنا فإنّني أراها أقرب إلى سياقها الصحيح ، المُنسجم مع ما قبلها ومع ما بعدها ، بل جزءاً لا يتجزّأ من فكرة الكتاب . ومن المعلوم أنّ الفكرة حين تنبني ضمن سياقها الطبيعي تأتي أكثر سُطوعاً وبهاءً .

ما بقي من الكتاب دار كلّه على قُـمّ ، إمّا مباشرةً وإمّا بالواسطة . أي إمّا بما يحكي قصّة بنائها المعنوي الداخلي ، الذي تابعت به أعمال الإمام الصادق (ع) التأسيسيّة ، التي انصبّتْ عليها فحوّلتها من حالٍ إلى حال ، أي من البلد الملجأ ، إلى البيئة الحاضنة لمشروعٍ نهضويّ . ثم كان من الأجيال المُتلاحقة من كِبار مُحدّثيها وفقهائها أن أعلوا البناء ومكّنوه . وإمّا بما يحكـي قصة انتشارها فيما حولها ، مثلما تنداح الأمواجُ في بـركةٍ أُلقي فيها حجرٌ ثقيل . أعني بذلك الحِراك العلميّ الذي انبعث في الرّيّ وفي سمرقند وكَشّ وخُجند وغيرها من بلدان ما وراء النهر، الذي كان صدىً للصوت الذي تجاوب في قُـمّ ، ومنها في الرّيّ . أي أنّه بالتالي لولا قُـمّ لَمـا كان ثمة أدنى فرصة لنشؤ ذلك الحِراك الواسع ، الذي لو انّـه استمرّ ، ولم يُوأد بينما كان ما يزال يخطو خطواته الأُولى ، لترتّب عليه ما يُغيّر وجـه ذلك الشرق كلّه ، ولانتزع منها بذور الشّـرّ الذي سيدمّرها ، وسينداح منها حاملاً الدّمار والخراب إلى أكثر أقطار العالَم الإسلامي .

ومن الواضـح أنّ هـذا الحِراك بوجهيه ، في قُـمّ الأُمّ كما في نوابتها وفروعها ، هو ذروة البحث وأهمُّ نتائجه على الإطلاق .

على أنّ هذا لا يعني نفي الأصالة عن تلك الفروع التي نبتت حولَ وبتأثير قُـمّ الأُم . كلا ، قُمّ ولِيَت بكامل الجدارة مُراكمة وتسجيل وحماية وتحصين وتبويب الثروة الحديثيّة ، من منابعها التي تنتهي عند الأئمة المُتوالين . ولكنّ العمل النقدي الجامع على تلك الثروة ، الذي كان المقدمة الضروريّة لاستشراف والاقتراب من حالة إنتاج النصّ الفقهي القادمة ، تمّ في خارجها ، وبالتحديد في مدينة الرّيّ العريقة غير البعيدة كثيراً عنها ، حيث وُضعت أوّل الأعمال الحديثيّة الكاملة ، المُوجّهة إلى المُكلّف بديلاً عن حضور الإمام ، وما تزال حتى اليوم موضع الاعتماد .

تلك الحـركـة الرّائعـة ، التي يعـود إليها الفضل فـي تأسيس أسـاس الفقـه

الإمامي ، انهارت قبل أن تستكملَ ويصلُبَ عُودُها وتصِلَ إلى معارجها ، بتأثير الفوضى العسكريّة التي ضربت كامل منطقتها ، كعرضٍ من أعراض انهيار سطوة الدولة في المركز ، لتنبت بعيداً في بغداد ، التي ستتلقّف الراية وتتابع العمل . وهذا هو موضوع الكتاب التالي إن شاء الله .

الفهارس التحليليّة الشاملة

الكتاب الثانــي

بـغــداد

فهرست الموضوعات

المقدمة

هذه المُقدّمـة . . . لماذا ؟

درج المصنفون والمؤلفون على وضع مقدّمةٍ واحدةٍ لكُتُبهم مهما تعدّدتْ أجزاؤها . لذا فرُبّ قارئٍ يتساءل الآن عن الغاية من تخصيص هذا الجزء / الكتاب بمقدّمةٍ خاصةٍ به ، بعد أن كُنّا قد قدّمنا للأوّل بما يُناسب .

والحقيقةُ التي أتوقّع أن يكون القارئُ اللبيب قد لاحظها ، أنّ مقدّمة ما سميّته "الكتاب الأول" قد عرضتْ لفكرة المشروع إجمالاً ، كما أُعلنَتْ في اسمه . ثم بيّنتْ الإشكاليّات ذات العلاقة بالصيرورة المُبكّرة لنشأة الفقه الإمامي في مرابعه الأُولى : الكوفة ، قُمّ ، الرّيّ ، بعض بلدان ما وراء النهر . وهي إشكاليّاتٌ مُختلفةٌ تماماً عن تلك التي سيكون علينا أن نعالجَها في هذا "الكتاب الثاني" . منشؤه الاختلاف في الصّميم بين بيئتَي قُـمّ وما والاها وبين بيئة بغداد ، ممّا أتوقّع أيضاً أن يكون القارئ قد بات على خُبْرٍ بالأُولى منهما ، ومن ثَمّ مقارنته بالثانية كما سنُبيّنها . ولهذا السبب آثرنا أنْ نُصنّف المشروع إلى كُتُب وليس إلى أجزاء . ذلك أنّ الاختلاف بين البيئتيَن بلغ من قوّته ، أنّـه يسوّغ للباحث أن يجعل كلَّ بيئةٍ من الاثنتيَن موضوعاً لكتابٍ مُستقلٍ بنفسِه . وهذا التسويغ يصلح أيضاً للكتابين الثالث والرابع .

بعد هذا البيان ندخلُ فيما هو الأساس من المقدمة ، فنقول :

بمغادرتنا البيئة المُتجانسة لقُمّ وما استنبتته من حولها ، نكون قد غادرنا نعيم البحث السّهل . حيث لم يكُنْ علينا إلا أنْ نتتبّعَ أعمالَ رجالها على النّقليّات التي كانت بين أيديهم تدويناً وتحصيناً ونقداً وتبويباً . وصولاً إلى المجموعيَن الشامليَن للصّدوقيَن ، وما أتيانا به ، من خطوةٍ صغيرةِ الحجم كبيرة المعنى ، باتجاه إزاحة العمل النّقدي باتجاه المُتون ، بعد أن كان محصوراً من قبلُ بطريقها إليهم عَبْرَ رُواتها .

أمّا الآن فها نحن ندخل بغداد ، بما تعنيه من عالَمٍ استقبل كلَّ ما يخطر بالبال من المؤثّرات ، من القريب والبعيد. ممّا أتخمها بمُختلف الافكار، وصيّر منها بيئةَ حوارٍ وجدَل ، لا مثيل لها في كلّ ما نعرفه من الدنيا يومذاك . بل إنّني لأظنُّ أنّها فريدةٌ ، من هذا المنظور ، في كلّ التاريخ الفكريّ للبشر .

من الغنيّ عن البيان أنّ بيئة بغداد ، مثلُها في هذا مثلَ كلِّ بيئةٍ تملك من عناصر القوّة مثلَ ما ملكتْ ، لا بُدّ من أنْ تُلزمُ بمواصفاتِها كلَّ مَن يضطربُ فيها بفكره . هكذا فعندما بدأ رجالُ الإماميّة حِراكَهم الفكريّ فيها، بات عليهم أنْ يخوضوا هم أيضاً حالةً حواريّةً داخليّةً ، لم تكُنْ من شواغلهم وهمومهم في مواطِنِهم السابقة .

هذه الحالة من اتجاهيَن :

ــ أحدُهما يتجّه إلى الآخَر المُخالِف ، هو كلاميٌّ إجمالاً ، أي أنّه يقعُ خارجَ اهتمامنا في هذا البحث . وإنْ سيكون علينا أنْ نعرضَ له ، بوصفه ظهيراً تاريخيّاً وأحياناً فكريّاً لِما هو الأساسُ من بحثنا .

ــ ثانيهما داخلي ، أي أنّه بين رجال الإماميّة أنفسهم . ولكنّه على علاقةٍ متينةٍ بالحالة الحواريّة السّائدة من حولِهم . ذلك لأنّ مُجرّد وجودهم داخلَها ، سيكون سبباً كافياً وأكثر لتحريك فكرِهم بما يُناسبُها أو يتأثّر بها . الأمر الذي سيقودهم حتماً ، وإنْ يكُنْ مؤقّتاً ، إلى مواقعَ على شيءٍ من الاختلاف فيما بينهم ، كما هو الشأنُ دائماً إذ تخرجُ جماعةٌ عن سبيلِها المُعبّد المَسلوك . وسنقِفُ في مطاوي البحث على غير مثالٍ للاختلاف الداخلي بين رجال الإماميّة . (ظاهرة الاجتهاد المُبكّر لابن أبي عقيل وابن الجُنيد . ثم ظاهرة الفقه اليقيني للسيّد المُرتضى . فضلاً عن ظواهر أُخرى كلاميّة كثيرة لا علاقة لها ببحثنا) .

سيكون علينا ، بادئ ذي بدء ، أنْ نعودَ بالقارئ بلمحةٍ سريعةٍ إلى المحطّات الأساسيّة لِلحِراك الفكري ، الذي كُنّا قد خُضنا غُمارَه في الكتاب الأوّل. وذلك على سبيل ربْط ما هو قادمٌ بما قد سلف. لننفُذَ إلى حلْبة بغداد ، مُزوّدين برؤيةٍ واضحةٍ إلى خلفيّتِها . وذلك عَبْر عنوانيَن : (بغداد بوصفِها بيئةً فكريّةً) و (الثقافات وتفاعُلها في بغداد) .

في الفصل الثاني ، تحت عنوان (الظّهير التاريخي لمدرسة بغداد الفقهيّة الإماميّة) ، سنعملُ على رَصْد أشكال الحضور الشيعيّ السّابقة في الإرهاصات الأُولى لنشأة الفقه الإمامي ، ماكان منها سياسيّاً ــ اجتماعيّاً ، وما كان منها فكريّاً . ذلك أنّه لولاها لَما كان من الممكن نشوءُ المدرسة الفقهيّة في بغداد ، بالنحو الذي نشأتْ فيه . هذا الرّصد سيتمُّ بالتعريف بأعمال ثلاثةٍ من أبطاله : هشام بن الحكم ، محمد بن أبي عُمير، أبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي . اخترناهم باعتبار حضورهم المُميَّز . ثم أنّ كلاًّ منهم يُمثّل أنموذجاً مختلفاً لذلك الحضور .

في الفصل الثالث (الصّدوقان في بغداد) نبدأُ ذروةَ من ذُرى البحث ، بعد مامهّدنا به في الفصليَن السابقيَن . وذلك مع الكُليني وكتابه (الكافي) ، ثم مع الصّدوق وكتابه (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) .

إنّ وجه أهميّة دخول الصّدوقين بغداد بكتابيهما ، هو أنّه أوّلُ اتصالٍ مباشرٍ للمدينة بالفقه الإمامي. فضلاً عن أنّهما حملا معهما رؤيةً جديدةً لوظيفة وصلاحيّات الفقيه. سيكون من أهمّ ماعلينا في هذا الفصل أنْ نبيّنها ، وأنْ نضعها في الموقع الذي تستحقّه من تطوّر الفقه الإمامي . بحيث ترتّب عليه وعليها من النتائج غير بعيد، مالا تزالُ آثاره وتأثيراته عالقةً مُنتجةً حتى اليوم . بل وستبقى إن شاء الله ما بقي على ظهرها بشر يستلهمون الوحيَ الربّانيّ في تنظيم شؤونهم .

قبل أن ندخل مُعتَرَك بغداد مع أوّل بطلَي المرحلة ، سيكون علينا أنْ نقِفَ عند الظاهرة المُدهشة التي يُمثّلها الفقيهان ابن أبي عقيل العمّاني وابن الجُنيد الأسكافي . فنعملُ على وصفها ومآلِها وأسبابه . وإنْ نكُن على يقينٍ سلفاً ، من أنّها كظاهرةٍ إحدى التفاعُلات الداخليّة للحالة الحواريّة للفقه الإمامي في بيئة بغداد وهي تنفصلُ عن جذورها القُمّيّة . هذه الإشكاليّة سنعالجها في الفصل الرابع تحت عنوان (العمّاني وابن الجنيد البغداديّان) .

في الفصل الخامس، تحت عنوان (المفيد وكتابه (المُقنعة) ، سنقِفُ عند الشيخ المفيد ومنهجِه ، وهو يُكافح في سبيل تجاوز الأزمة العميقة ، التي حاقت بتطوّر الفقه الإمامي، بسبب الخطوة المُتعجّلَة لسلفيَه العمّاني والأسكافي، وخصوصاً الثاني منهما ، باتجاه توليد فقهٍ اجتهادي . حيث سنُبيّن كيف نجح المفيد فيما رمى إليه . وبذلك دخل التاريخ بوصفه أوّل فقيهٍ إماميّ ، من ضمن المسلك التطوّري العالق . كما نجح كتابُه (المقنعة) ، بوصفه أوّل كتابٍ فقهي إمامي ، بمعنىً من المعاني ، ما يزال باقياً حتى اليوم .

ومع ذلك ، فما يزال أمامَ الخط التطوّري الصاعد الذي نتتبّعه ما ينبغي تخطّيه . أعني بذلك أُطروحةَ السيّد المرتضى المُحيِّرَة ، التي رمتْ إلى مرمىً غير مَسبوق ، هو إنتاج فقهٍ يقيني . سنعرضُ له في الفصل السادس تحت عنوان تساؤليّ (السيّد المرتضى والفقه اليقيني ، خطوةٌ إلى الوراء؟) .

في الفصل السابع والأخير (الشيخ الطوسي شيخاً للطائفة) نصِلُ إلى ذروة البحث ، ومعه إلى ذروة تطوّر الفقه الإمامي في مدرسة بغداد . والحقيقةُ التي سيكون علينا اكتافها وبيانها في هـذا الفصل ، أنّ الشيخ الطوسي اكتسب لقب (شيخ الطائفة) عن كامل الجدارة والاستحقاق .

والحمد لله رب العالمين

الفصل الأول

بـغـداد

1 ـ عَـوْدٌ على بـدء

أمضينا الكتاب الأول من هذه الرُّباعيّة نتتبّعُ الفكر التشريعيّ الإماميّ وهو ينمو ويسري بين الأقطار، من الكوفة إلى قمّ ، ثم من هذه إلى الرّيّ ، وُصولاً إلى بلدانٍ ممّا وراء النهر. مُحاولين بناء صورةٍ متحرّكةٍ لاتجاهات هذا الفكر وهو ينمو ويتراكم ويتحوّل .

كلّ ذلك ، على اختلافٍ ما بين هاتيك الأقطار والبلدان في حجم ونوع مساهمتها في ذلك الحِراك الحيّ المُتنامي المُتحوّل . لكنّنا نراها جميعها قد ساهمت بدرجـةٍ أو بأُخـرى في مُراكمة المؤثّرات ، وأيضاً في حـركة تبدّل تلك المؤثرات تبدّلاً نموذجيّاً من كميّةٍ إلى نوعيّة . لسنا نستثني من المساهمة في هذا الحِراك سوى بادرة الإمام أمير المؤمنين (ع) الرّائـدة في الكوفة ، التي بـدأت منذ خطواتها الأُولى نوعيّة . ولكنّ تراكمَها الكمّيّ انقطع فجأةً بفاجعة شهادته .

ومع ذلك فإننا لا نزعم أنّ تلك البادرة ، بما لها من خصوصيّة رياديّة، قد ضاعت وبادت دون أن تُخلّف أثراً . كلاّ ، ففي عالَم الأفكار ، كما في عالَم المادة ، ما من شيءٍ يفنـى كلَّ الفناء ، وإنّمـا هي تحوّلاتٌ وأطوار تختفي فيها الأشياء لتظهر في طورٍ آخَر . ونحن ، فيما يخصُّ بادرة الإمام الرّائدة ، نعرف أنّها مازجت بعض العقول ، واستوت في مصنفاتٍ تداولها الناس زمناً ، ممّا يتركنا على شبه اليقين من أنّ شيئاً منها قد ركس ولا بُدّ عميقاً في بعض الأذهان . ومع ذلك فإنّنا عاجزون عن تحديد موقعها في التطوّرات التالية ، لأنّ عقول البشر الذين قبسوها حصونُ أسرارٍ لاتبوح بمكنونها عفواً ، خصوصاً في ظلّ انقطاعٍ عامٍ بالغ العنف ، كهذا الذي بدأ بشهادة أمير المؤمنين (ع) ،

وتابع شُـرورَه بيومي كربلا والحَـرّة الرهيبيَن .

2 ـــ بين بيئتَي قُـمّ والرّي

مهما يكُن ، فإنّ علينا أن نلحظ أن ذلك الحِراك الحيّ ، الذي استطال زُهاء ثلاثة قرون من الزمان ، كان يدور في بيئاتٍ على قدْرٍ كبيرٍ من التجانس. تجانسٌ كاملٌ بشريّاً وتجانُسٌ كاملٌ ثقافيّاً في قُـمّ العربيّة الشيعيّة ، التي غرست نفسها عميقاً بكامل مواصفاتها في تُربـة بيئتها الجديدة . وتجانسٌ أقلّ بشريّاً وثقافيّاً في مدينة الـرّيّ العريقة وفي بلدانٍ ممّا وراء النهـر.

ومن البيّن أنّ السبب في الفارق بين البيئتين ، أن قُمّ المدينة نبتت في أرضها اليباب من غير أساسٍ تاريخيّ ، أما غيرها فذو أساسٍ مكينٍ عريق . ومن الضروري الذي لا رادّ له ولا محيص عنه ، أنّ تفاعُـلَ الأفكار في هذه سيأتي على غير ما يكون عليه في تلك . هنا نقول أيضاً أننا عاجزون عن التحديد ، للسبب نفسه الذي أوردناه قبل قليل . وسنعود إلى هذه الملاحظة بعد قليل. على أنّنا ممّن يرى إجمالاً أن الحوار من أهمّ أسباب التقدّم ، إن لم يكُن أهمّها على الإطلاق . وما من حوارٍ دون خلافٍ واختلاف.

على أنّه من الضروري جدّاً التعقيب فوراً على هذه العلاقة الحدّيّة المُتدحرجة (من الاختلاف ، إلى الحوار ، إلى التقدّم) بالقول أنّ التجانس الكامل الذي تمتّعت به قُـمّ الأُولى ، مع أنـه ضمناً وبالضرورة نفيٌ للحوار الخلاّق ، كان ضرورةً مرحليّة حتماً . وذلك بالنظر إلى المهمّة التأسيسيّة الجليلة التي أخذتها على عاتقها ، بوصفها أوّل تجمُّعٍ علميّ شيعي إماميّ . نهل روّادُه الأوائل ما استطاعوا من الإمام الصادق (ع) . ثم تابعت أجيالُها التالية العمل نفسه مع الأئمة من بعده ، ومع رُواة حديثهم الكوفيين ، تسجيلاً ونقداً وتبويباً . وبذلك الانكباب المُركّز نجحت في أن تبنـي القاعدة الأساسيّة التي سيكون على الأجيال القادمـة أن تُخضعهـا للبحث والنظـر الاجتهـادي ،

وُصولاً إلى مُستقرّه . وما هذا المُستقرّ إلا إنجاز الفقه ، بوصفه نصّاً مُستنبَطاً طبقاً لقواعد عملانيّة مُقرّرَة .

من هنا فإنّ العمل الذي وليته قُمّ لا يمكن أن يستتمّ ويصِل إلى مقاصده المرحليّة إلا في جوٍ من التجانس التامّ غير المنقوص . وهو بالتأكيد لا يتحمّل أدنى درجةٍ من الخلاف والاختلاف دون أن ينهار . وهذا يُفسّر لنا الحدّيّة المُرهِقة التيِ أخضعت لها قُمّ تداول الحديث في جنباتها ، بحيث وصلت إلى درجة النّيل الشخصي والتدبير القاسي بحقّ كل مَن يخرج على قواعدها . كما أنه يُفسّر لنا عجزها عن تجاوز مرحلة التسجيل والتحصين والنقد والتبويب . ذلك أنّ الناس إذ يتّفقون يقفون حيث هم . من الممكن أن ينمو خزينهم كمّيّاً ، كما حصل بالفعل في قُمّ ، أمّا التطوّر النوعي فهيهات .

3 ـــ في خطّة قُم ونهجِها

كانت قُمّ تأكل وتُطعِم من زادها النّقليّ الذي بذلت جُهد أجيال في ضبطه وتنقيته وحمايته وتبويبه ، وما كان لها من زادٍ سواه . ولذلك فإنّنا نراها قد حرصت ، حرصَ الفقير المُعنّى على درهمه الوحيد ، على أن لا تلوّثَ زادَها الشكوكُ ولا اختلاف الآراء .

كانت أدنى شبهة في صدق الرّاوي أو ضبطه أو تحرّيه ذلك فيمَن يروي عنه ، سبباً كافياً لنبذ نصّه من رأس . بل ربما وصل الأمر إلى حدّ نبذه وعزْله هو عمليّاً بإخراجه من قُمّ ، وقد حصل ذلك غير مرّة . كما كان للخروج على الآراء المحمودة في أوساطها قوة مُماثلة . وخصوصاً أدنى ما يُشمُّ منه رائحة الغلوّ . ذلك أنّ الغلوّ كان دائماً خطراً كبيراً ماثلاً في ذلك الأوان ، يمكن أن ينال بتأثيره التحريفيّ المُدمّر كامل المُركّب العقيدي ـــ التكليفي . وحقاً لقد أحسنتْ قُمّ كلَّ الإحسان ، وأجادتْ كلَّ الإجادة ، في تصدّيها الحدّي للغلوّ والغُلاة .

4 ـــ الرّيّ وعراقتُها

لذلك فقد كان على التطوّر التالي أن ينتظر نبات الرّيّ إلى جنب أُمّها قُــمّ ، مثلما تنبت الفسيلةُ في أصل الشجرة . حقاً ستحمل الفسيلة ولا بُدّ الكثير من خواصّ وصفات أُمّها وصفاتها ، ولكنها أيضاً ستأخذُ من بيئتها الخاصة ما تأخذ ، بعد أن تستكمل حقّها من النّماء وتستوي على سُوقها .

ولقد ألمحنا قبل قليل إلى أن الرّيّ كانت مدينةً عريقة ، وبهذه الصفة فقد كانت أقلّ تجانُساً من أُمّها . فلا بدّ أن ذلك قد منحها حيويّةً لم يكُن لأُمّها أن تتمتّع بمثلها . ثم لا بُدّ أن ذلك قد انعكس في نتاجها . وعلى كل حال ، فإنّ من المؤكّد أن همومها المنهجيّة كانت مختلفةً عن هموم قُــمّ ، خصوصاً وأنّ هذه قد أدّت قسطها من العمل بما ندبتْ نفسها إليه ، فسجّلتْ ونقدتْ وبوّبتْ بما لا مزيد عليه . أمّا الرّيّ ، بشخص شيخيَها الجليليَن الكُليني والصّدوق ، فنحن نراها ، من موقعنا العالي في الزمان ، قد صرفت جهدها إلى وضع الثروة الكبيرة من الحديث التي هيّأتها قُــمّ موضعَ الاستفادة والاستثمار ، بما يأول إلى أن تكون برسم المعنيين بها مباشرةً ، أو بما هو أقرب إلى المُباشَرة .

5 ـــ في هُويّة الرّيّ

إنّ هُويّة الرّيّ المنهجيّة تبدو لنا أوضح ما يكون في عملَي الشيخيَن القُمييَن ـ الـرّازييَن الكليني والصّدوق في كتابيهما الرّائديَن (الكافي) و (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) اللذين ألّفاهما في تاريخيَن متقاربيَن . ويمكن لمَن يشاركنا همومنا البحثيّة في هذا أن يبدأ استبيان مقاصدهما من عمليهما بالتمعّن في الاسميَن اللذين اختاراهما لكتابيهما ، وما فيهما من وعد غير خفيّ بأن يكون فيهما الكفاية والغنى عمّا سواهما ، يعني عن كلّ ما سبق أن أنتجته قُــمّ . ممّا يدلّ على أنّ اختيارهما للإسميَن لم يكُن عن نزوعٍ شخصيّ بحتٍ ،

بل أيضاً عن إدراكٍ عميقٍ ناضجٍ لأزمةٍ معلوماتيّة ، ينبغي توجّه الأفهام والأقلام لعلاجها .

والحقيقة التي ليس من العسير على القارئ الحصيف الذي رافقنا في الكتاب الأوّل أن يراها ، أنّ الكتابين قد وضعا خلفهما كلّ ما أنجزته قُـمّ أثناء زهاء ثلاثة قرون من العمل .

هـذا الكلام ذو معنى مُلتبـس ، نعم ! ولكنّه مقصودٌ أيضـاً . بالمعنـى المادّي / الكمّي ، فإن الكُليني والصدوق كلاهما قـد اسـتندا في كتابيهمـا كـلّ الاستناد إلى المادة التي سبق لقُـمّ أن صرفت كلّ جهدها إلى مُراكمتها ونقدها وتبويبها ، وما كان لهما أن يأتيانا بكتابيهما لولاها .

ولكنّهما بالمعنى المنهجي قد تجاوزاها (أعني المادة) بمسافةٍ غير قصيرة .

ــ أولاً : بأنّ كتابيهما جامعان للأبواب / الموضوعات التي هي محلّ اهتمام الفقيه / المُكلّف . في حين أنّ قُـمّ في عملها التبويبي قد وقفت عند أبوابٍ منفصلة بحسب موضوعاتها .

ــ وثانياً : وهذا هو الأكثر أهميّةً بكثير، أنّ العمل النّقدي لقُـمّ كان يتمّ وفق مقاييس نقديّة تتناول السّند فقط . بحيث يستند الحكم بصحّة المتن إلى الصدق والضّبط وتحرّيهما في رجال السّند . أمّا الكليني والصّدوق كلاهما فقد تناولا الحديث جملةً واحدة ، آخذيَن بالاعتبار السّند والمتن معاً . ومن هذا الطريق دخلت وُجهة نظر الناقد الشخصيّة في عملهما النقدي ، إمّا تحت عنوان ماطمأنت نفسه شخصيّاً إلى صحّته ، مهما يكُن منشأ ذلك الاطمئنان. وإمّا تحت عنوان ما يعمل ويُفتي هو به ، بوصفهما كليهما جزءً من عمله النقدي ونتيجة له . ومن الواضح للقارئ العارف أن هذا ملمحٌ اجتهادي غير خفيّ وغير مسبوق .

المهمّ أيضاً ، بالنسبة لمَن يتتبّع معنا العلاقة بين البيئة وعملها ، أن الاثنين قد اختارا أن يطرحا عملهما في بغداد دون سواها ، كما عرفنا من الكتاب الأول . وبذلك أفسحا الطريق لمرحلةٍ جديدةٍ في الحراك العالق باتجاه الفقه ، ميدانها بيئةٍ مختلفة كلّ الاختلاف عمّا سبقها .

---

6 ــ بغداد بوصفها بيئة فكريّة

كلامٌ على النشأة

كان نقلُ العباسيين مركز الخلافة من دمشق إلى العراق لأسبابٍ سياسيّةٍ غير خفيّة [1] . ثم أتى تمصير بغداد لتكون عاصمةً للدولة الجديدة ، في البقعة التي كانت غير بعيد عنها عاصمة للدولة السّاسانيّة ، ليضعَ حاضرة الإسلام في الموقع الذي يهيؤها لتلقّي مؤثّراتٍ جمّةٍ ومتنوّعة ، جديدة إجمالاً على المُركّب الثقافي الإسلامي يومذاك .

فالعراق ، بعربه وفُرسه ، كان موطناً لثقافاتٍ قديمة ، نمت وازدهرت بين الشعوب التي عمرته في ماضيها القريب والبعيد من كلدانيّةٍ وأشوريّةٍ وسومريّة . ساهمت في منح البشريّة معارفها الأُولى في الفلك والتقاويم والرياضيات . كما كان منذ أيام الاسكندر متأثّراً بالثقافة اليونانيّة . ثم جاء قيام الدولة العباسيّة على سواعد الخراسانيين لينظم نُخباً فارسيّة ، حملت معها حضارتها العريقة ، في نسيج الدولة الجديدة . ثم حركة الترجمة عن الفارسيّة والسريانيّة واليونانيّة والهنديّة . فضلاً عن الفتوحات التي ألغتْ الحدود وقرّبتْ ما كان من قبل مُتباعداً .

هوذا ما جعل من بغداد مُلتقىً عالميّاً ، ساهمت فيه المعارفُ والكتابُ الفارسي والهندي والسرياني واليوناني ، وتلاقت داخل أسوارها كما لم تلتقِ في أي مكان من الدنيا . كما تجِدُ فيها العالم واللغوي والأديب والشاعر والفيلسوف والمُحدّث والفقيه الذي تضربُ جذوره غير البعيدة إلى أصلٍ فارسيّ أو هنديّ أو سريانيّ . وتلك ميزةٌ لم تتمتّع بمثلها أيّ مدينةٍ في الدنيا يومذاك ، بل وإلى ما بعده بزمان طويل .

---

1 ــ انظر ، مثلاً ، على تلك الأسباب : أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ط. القاهرة 1961 : 1 / 172 وما بعدها .

7 ـــ الثقافات وتفاعلها في بغداد

ذلك التلاقي الخصب يطرح على المتأمّل اللبيب سؤالاً :

أيُّ الثقافات التي انهالت على العاصمة السياسيّة الجديدة للإسلام من الدّاني والقاصي كانت أبعد أثراً وأقوى نفوذاً وسلطاناً على العقول ؟

من السهولة والصّدق بمكان أن نقول : ما من ريبٍ في أنّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة ، بدينها ولغتها وآدابها ، وبما لها في كل ذلك من أصالةٍ وقاعدةٍ شعبيّةٍ عريضة ، ثم بما تتمتّع به من حراسةٍ وحياطةٍ على المستويَن الفكري والسياسي ، هي حصراً المؤهّلةُ للغلبة في حلْبة بغداد فيما اختصّت به واختصّ بها .

لكن عالَم الفكر ليس ديناً ولغةً وأدباً فقط ، بل هناك الفلسفة والطب والهيأة اليونانيّة ، والحساب والهندسة والهيأة الهنديّة ، والآداب والحِكَم وأنظمة الحُكم والإدارة وأُسلوب العيش الفارسيّة . وكلّ هذه دخلت وذابت في عناصر الثقافة الفاعلة ، حاملةً معها لغتها ومفرداتها . وعناصر الثقافة تتعاطى فيما بينها ويأخذ بعضُها من بعض . فربّ مسألةٍ دخلت من باب الفلسفة تسلّلت إلى بعض المفهوم الغالب على ما هو مُعتبَرٌ من مسائل الدين . ونحن نعرف أنّ بعض ما شجر بين أرباب المذاهب الكلاميّة قد دخل من باب الفلسفة اليونانيّة أو الهنديّة . بل إنّ مجرّد اتساع أُفُق المرءِ بمعالجة إشكاليّات جديدة ، أو الاطلاع على تجاريب غيره في الحكمة أو السياسة ، سيمنحه أدوات ومقاييس بحثٍ ومطالع رأي ليست طوع مَن لم يُعانها أو يطّلع عليها .

في هذا النطاق من التفاعل الخلاّق لم يعُد من الأهمّ أن نُجيبَ على السؤال الذي طرحناه أعلاه . ذلك أن ليس ممّا يزيد المعرفة شرفاً ورفعةً أن تكون امتيازاً حصريّاً ومحصوراً لا يُعطي ولا يأخذ . إنّها كالنهر المتدفّق الذي يجتاز البقاع ناشراً الرّيّ والخصب حيثما سلك ، دونما أدنى اكتراثٍ بما بين

مَن هم على ضفافه من فروقٍ في الجنس أو اللغة أو الدين . بل إنّ شرفها وشرفه إنّما هما في العطاء غير المجذوذ ، وفي الأخذ من أي رافدٍ يزيده غزارةً ونفعاً ، طالما كان الرافد نقيّاً غير مُلوّث ، أو طالما كان التلوّث بالدرجة التي لا يعجز النهرُ عن هضمها وتمثّلها في لُجّته .

فلنقُل إذن أنه بذلك غدت بغداد المركز الأوّل للحضارة والثقافة في عالَم الإسلام ، بل ربما في العالَم كلّه . فيها صُنّفت بالعربيّة كُتُبٌ في كل العلوم تقريباً . وفيها دُوّنت العلوم النّقليّة من تفسير وحديث وفقه وأُصوله ، وعلوم اللغة والأدب ، والعلوم العقليّة من فلسفةٍ ورياضيّات ومنطقٍ وكلام . وفيها تُرجمت كُتُبُ الفلسفة والمنطق والرياضيّات والفلك والطب ، وسرعان ما بدأ العلماء العرب يُصنّفون في شرحها ونقدها وتوسيعها .

هكذا ، وبالنظر إلى بُغيتنا من إيراد هذا البيان ، وفي سبيل العَود بالبحث إلى مقاصده ، نقول أنّ الكليني والصّدوق ، إذ عمدا إلى إطلاق كتابيهما الرّائديَن في بغداد ، كانا ينظران إلى ما تُمثّله من قابليّةٍ هائلةٍ على الاستيعاب والتداول . وهي التي استقبلت واستوعبت ، بيُسرٍ ما بعده يُسر ، كلَّ ذلك المزيج البالغ التنوّع في موضوعاته ومصادره . ثم أنّ التاجر الذكي هو الذي يعرض بضاعته في سُوقٍ نشِطة ، تختلف فيها الأذواق ، فلا تبور فيها سلعة . وسيكون علينا فيما سيأتي إن شاء الله أن ندخل مدرسة بغداد من باب التفاعُل الذي جدّ فيها وعليها ارتكاساً على كتابَي الصّدوقيَن ، بوصفهما طليعةً لمدرسة بغداد . ولكن علينا قبلُ أن نُلِمّ بالظهير التاريخي المُجانس الكامن خلف خطوتهما الرّائدة .

الفصل الثاني

الظهير التاريخيّ لمدرسة بغداد الفقهيّة الإماميّة

1 ــ هذا الفصل ، لماذا ؟

يرمي هذا " **الظهير** " إلى تفحُّص واستبيان معالم الحضور الشيعي المعنوي / الفكري في بغداد مهما يكُن توجّهه ، في الفترة السابقة على بدء تشكُّل مدرسة بغداد الفقهيّة الإماميّة ، أي فيما يتعلّق بالموضوع الأساسي للبحث وأغراضه .

ومن الواضح أنّه ، بما أنّنا نتكلّم ونعمل على تركيب " **ظهير**" لِما سنخوض فيه ، ممّا يقعُ تحت عنوان الكتاب ، فإنّ من الضروري والمتوقّع أنّنا سنكون مضطرين إلى العودة بالبحث تاريخيّاً مسافةً إلى الوراء ، أي إلى ما قبل بَدء التشكُّل الفعلي لمدرسة بغداد الفقهيّة الإماميّة . ضرورةَ أنّه في عالَم الفكر ما من شيءٍ ينبني على غير أساسٍ من جنسه ومادته وما يناسبهما . ما من مُزارعٍ ذكيّ يُلقي بُذوره في تربةٍ ما لم يكُن قد تثبّت على الأقلّ أنّها لن ترفضها وتحاصرها . مثلما يرفضُ الجسم الحيّ عضواً أو مادةً غريبةً عنه ، فيحاصرها بما لديه من وسائل الدفاع عن ذاته وما هو ذاتيٌّ له ، بما يؤدّي إلى فصلها عن النشاط العضوي العام ، ومن ثَمّ محاصرتها ونبذها خارجه . وذلك أمرٌ لم يحصل لكتابَي الصّدوقيَن ، كما سنعرف . ممّا يدلّ دلالةً أكيدةً على أنّ بيئة بغداد كانت مهيّئةً بدرجةٍ كافية لتقبّل سابقتهما .

إنّ معالم ذلك الحضور تضمّ أموراً سياسيّة ــ اجتماعيّة ، عرضناها بما فيه الكفاية في كتابنا (التاريخ السِرّيّ للإمامة) . والعودة إليها الآن سيكون من التكرار الذي لايُضيفُ جديداً ، فضلاً عن أنّه خارج غرضنا المُعلَن الآن . وعليه فإننا سنوجّه الاهتمام إلى الحضور الفكري عَبْر الوقوف على أبرز أبطاله .

2 ــ هشام بن الحكم

وأوّل مَن نعرفه من رجالات الفكر الشيعة البارزين ، ممّن سلك في البيئة الفكريّة البغداديّة ، وأثبت رجله في ميدانها الحافل ، المُحدّث والكلامي والمُصنّف هشام بن الحَكَم (ح : 187 هـ / 802 م) . الكوفي المولد ، البغدادي الموطن . ولكنّه توفي في الكوفة مُستتراً بعد أن نكبَ هرونُ الرشيد البرامكة في التاريخ المذكور . والظاهر أنّه توفي بعدُ بيسير[1] .

والحقيقةُ أنّ العارف ، إذ يتمعّن في سيرةِ هشام الغنيّة ، ليجِدُ من الأسباب مايدعوه للوُقوفُ وقفةً خاصّةً عند محطّتَيَن منها ، لِما فيهما معاً من مغزى عميق :

ــ الأُولى : عاصر هشام ثلاثة أئمة ، الصادق والكاظم والرضا (ع) وتوفي في زمان الأخير . أي أنّ اتصاله بهم طالت مدة تزيد على الأربعة عقودٍ من السنين ، ربما بل الأرجح بكثير[2] . والثابت أنّ بُروزه ، بوصفه كلاميّاً حاذقاً ومناظراً قديراً ، قد حصل بالرعاية التامّة له من الإمام الصادق (ع) . دخل عليه بمنى وهو غلامٌ أوّلَ مااختطّ عارضاه فرفع مجلسَه وقال لأصحابه : " **هذا ناصرنا بقلبه ولسانه ويده** ". ثم أنّه كان ممّا خاطبه به فيما بعد أن قال : " **ياهشام ! لا تكاد تقع حتى تلوي رجليك . إذا هممتَ بالأرض طِرْت . مثلُك فليُكلّم الناس**[1] ". وقولته : " **تلوي رجليك** " تفسّرها الجملة التالية ، تشبيهاً له بالطائر وهو يتهيّأ للإقلاع .

ــ الثانية: يُؤخذُ من مُلابسات سيرة هشام، ومنها قولةُ الإمام الثانية له ،

---

1 ــ تفصيلات سيرته في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره الكثيرة .

2 ـ تمتد إمامة الثلاثة الأئمة بين بدء إمامة الصادق ووفاة هشام (114ـ187) مدة ثلاثٍ وسبعين سنة . وذلك هو سبب الترجيح .

أنّ توطّنه بغداد ، بعد الكوفة وغيرها ، قد حدث في زمان الإمام نفسه أيضاً .

ثم أنّ مايجلو للقارئ اللبيب مغزى هاتين الملحوظتيَن ، ويساعده على قراءتهما قراءةً تركيبيّةً ، أن نُضيفَ أنّ دخول هشام بغداد كان في الوقت الـذي استوتْ فيـه المذاهب الكلاميّة على مواقعها والتقتْ في حلْبة بغداد، حيث مضت تتجادل، كلٌّ منها يسعى إلى إثبات صحّة مذهبه وخَطَل مَن يخالفه .

أعتقد أنّ القارئ الذي استوعب هذه المُعطيات لن يكون من العسير عليه أن يصِل إلى مغزاها : إنّ الإمام الصادق (ع) ، الذي رعى هشام وندبه إلى أن " **يكلّم الناس** " ، أي إلى أن يخوض معهم في الجدَل الكلامي ، ليس بعيداً عن قرار انتقاله إلى حلْبة بغداد ، وهو الذي بذل عنايته ورعايته لكلّ مَن توسّم فيه خيراً لمشروعه النهضوي الشامل . كما أنّه لم يترك باباً من أبواب العمل النافع لمشروعه إلا وفتحه أو ضرب فيه بسهم . إنسان كهذا في سعة الرؤية وشمول المطلَب لن يترك حلْبة بغداد ، وهي التي تمثّلت فيها كافة المذاهب ، خاليةً ممّن يُمثّله هو ويُمثّل خطّه الفكري . بل لاشك في أنّ الغياب في هذه الحال سيكون له معنى وأثر التجهيل . وأنّى لإمامٍ أمضى سنوات إمامته الأربع وثلاثين يعملُ بكلِّ ما في وُسعه على نشر فكره أن يتجاهل أو يهمل الفرصة الاستثنائيّة التي تُمثّلها بغداد !

مهما يكُن فإنّ الذي لاريب فيه أنّ هشام هو أوّل مَن فتق الكلام في الإمامة . أو ، كما نقولُ اليوم ، هو أوّل مَن نظّرَ للإمامة . وكانت من قبله انتماءً لشخص الإمام الفعلي (شيعة) ، وبفضل أعمال الإمام الصادق (ع) إجمالاً ، ومنها ما خرج على يد تلميذه هشام ، غدونا (إماميّة) [1] .

---

1 ــ انظر فصل (إماميّة) من كتابنا (أسامي الشيعة) ، نشرة مركز بهاء الدين العاملي . ونص الكتاب معروض في موقع المركز على الشبكة العالميّة www.mobdie.org

ثم أن من المُرجّح جدّاً أن جزءً على الأقل من عمله التنظيري قد أطلقه في بغداد . ومن ذلك كُتُبه الخمسة: (الإمامة) و (الرّدّ على مَن قال بإمامة المفضول) و(المجالس في الإمامة) و (اختلاف الناس في الإمامة) و (الوصيّة والرّدّ على مَن أنكرها) . فضلاً عن مناظراته الكثيرة مع المخالفين ، وكلّها تدور على ما اختصّ به الإماميّة . ومن كلّ ذلك وُصفَ هشام بأنّه أوّلُ مَن فتق الكلام في الإمامة ، كما سبق منّا القول . ثم أنّ أسماء بعض كُتُبه ، التي ضاعت مُسمّياتها من أسف ، تدلُّ على أنّها وُضعتْ في البيئة البغداديّة وما كان عالقاً فيها من جدلٍ كبير .

إذن ، بفضل حضور هشام البارز في المجتمع الفكريّ ببغداد ، دخل مفهوم الإمامة والفكر الإمامي في الموضوعات التي يدور عليها الجدل العالق فيها . وذلك ، فيما تدلُّ عليه الدلائل ، أوّل اتصالٍ فكريّ ذي أثر بين الإماميّة والمدينة الصاعدة . وبالتالي أوّل عناصر الظهير الذي نبحث عن تشكّله في هذا الفصل .

3 ـــ محمد بن أبي عُمير الأزدي البغدادي

وابن أبي عُمير (ت : 217هـ / 832 م) أُنموذجٌ مختلف عن سلفه ابن الحكم . ذلك أنّه كان ، إلى جانب موقعه الفكري والاجتماعي في بغداد ، من النُّخبة التي اندمجت بكلّ ما عندها في العمل التنظيمي الإمامي السِّرّي[1] ، الذي وصل إلى مُستوىً عالٍ من الإحكام والانتشار وبُعْد الأثر بقيادة إمام زمانه الإمام الكاظم (ع) (148ـ183هـ/765ـ987م) .

كان ابن أبي عُمير أول شخصيّة شيعيّة برُزت في المجتمع البغدادي ، بما اجتمع فيه من محاسن الصفات . كانت داره في بغداد مقصداً للناس ، مع

---

1 ـ انظر كتابنا : التاريخ السرّي للإمامة ، ط. بيروت 2015 / 100 وما بعدها .

تمام التعظيم والتبجيل . كما كان مُحدّثاً فقيهاً كلاميّاً مصنفاً . رُويت عنه كُتُبُ مائـةٍ من أصحاب الصادق (ع) ، ممّـا يـدلُّ على تتبُّعٍ وإحاطـة . إلـى ورعٍ ونُسْكٍ وعبادة . كما كان على شيءٍ من الثراء .

تقديراً لتلك الصفات ظاهراً ولغيرها باطناً ، ندبه الرشيد ليلي القضاء في عاصمته فأبى . والقارئ العارف يرى في بادرة الرشيد هذه سابقةً في الغاية من الغرابة . ذلك أنّ منصب القضاء ، خصوصاً القاضي المركزي في العاصمة ، كان منصباً مُلحَقاً بالسُلطة ومُنفّذاً لإرادتها وسياستها . فكيف تندبُ إليه شخصاً لم يكُن يخفى على أحدٍ في بغداد أنّه ، كما وصفه الجاحظ "**وجهٌ من وجوه الرّافضة** "[1]، أي أنّه بحكم عقيدته وولائه في موقع المُعارضَة للخلافة

والخليفة !. والحقيقة أنّنا لا نعرف لتلك البادرةِ مثيلاً لا من قبل ولا من بعد . ممّا يدلّ على أنّ وراء الأكمة ما وراءها . وأن لـدى الخليفة مـن الأسـباب ما انكشف فيما بعد ، والظاهر أنّ ابن أبي عُمير كان يعرفها، وكانت السبب وراء عرْضِ الخليفة وإباءِ الرجل . كما أشار إليها المؤرّخ والرجالي أحمد بن علي النجاشي (ت:450هـ/ 1058م) إشارة لا يُدرك غورها إلا مَن أحاط بمواصفات الفترة وأسرارها، حيث فسّر البادرة بأنّها " **لا ليلي القضاء ، بل ليدلّ على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر**" [2] .

والحقيقة التي نطقت بها الملابسات التالية ، أنّ ابن أبي عُمير كان المُمسك بالقيود العامّة للعاملين في التنظيم الشيعي السِرّي ، أو ما نُسمّيه اليوم قاعدة البيانات . وأنّ بُغية الرشيد من عرْض منصب القضاء عليه ، إنّما هو احتواؤه للحصول منه على تلك القيود ، وبذلك يغدو من السهولة بمكان للسُلطة

---

1 ـ البيان والتبيين ، ط. بيروت 1982 : 1 / 88 .
2 ـ رجال النجاشي ، ط. بيروت 1408هـ/1988م : 2 / 205 .

أن تُلاحق رجالَه وتقضي على التنظيم الخطير . ثبت ذلك لدينا يقيناً من أن المأمون بعد أن اغتال الإمام الرضا (ع) قبض على ابن أبي عُمير ، وأنـزل به سُوءَ العذاب لينال منه ما عجز أبوه عن نيله بالإغراء . ولكن ابن أبي عُمير صبـرَ على السّجن المَديد والعذاب الشديد ، فضلاً عن مُصادرة كلّ أمواله المنقولة وغير المنقولة ، ولـم يمنح الخليفة ما يريد . وبفضل صبْره نجا التنظيم من المصير الذي ينتظره على يد الخليفة الدّاهية [1] .

بعد هذا السّرد الذي لم يكُن منه بُدّ ، لأن سيرة أي إنسان هي وحدةٌ متكاملةٌ ليس من الصواب تناولها تفاريق أو على نحو الانتقاء ، حتى وإن يكن بعضُها يبدو وكأنّه خارج عمود البحث ، ــ بعد ذلك نرجعُ بالكلام إلى ما يتصلُ بالبحث من أعمال ابن أبي عُمير وسيرته ، ممّا كان المُسوّغ لدَرْجه في الرجال الشيعة الذين ضربوا بسهمٍ في الحركة الفكريّة العالقة في بغداد ، ممّا نراه إرهاصاً بمدرستها الفقهيّة الإماميّة .

ولقد أشرنا قبل قليل إلى أنّ الرجل كان " **مُحدّثا فقيهاً كلاميّاً مُصنفاً** " . بيد أنّ الحقيقة أنّ هذه الإشارة لا تُنصفه ، أي أنّها بالتالي لا تُحقق ما كان له من صوتٍ وحضورٍ في المُجتمع الفكري البغدادي، يوازي حضوره الاجتماعي ــ السياسي فيها ، بوصفه أحد كبار الكوادر العاملين في التنظيم الشيعي ، الذي لم يكُن وجوده إجمالاً خفيّاً في بغداد على أحد .

نقرأُ حضورَه الفكري هذا في عديد رجال الحديث المعارف الذين أخذوا عنه ، حيث نجِدُ بينهم مَن هو قادمٌ من الكوفة ، إبراهيم بن هاشم الكوفي ثم القُمّي ، وعلي بن الحسن بن فضّال . والقُمّيان : أحمد بن عيسى الأشعري والحسن بـن محبوب الأشعري . والأهـوازيّن : إبـراهيم وعلـي ابنـا مهـزيـار

---

1 ــ لتفصيل هذه المعلومات وتوثيقها كتابنا السابق الذكر : التاريخ السّرّي / 100 ــ 108 .

الأهوازييَن ومحمد بن خالد البرقي ، وغيرهم[1]. وكلّ هؤلاء يبدو لنا أنّهم كانوا يقصدون شيخهم حيث هو، أي في بغداد ، لاستبعاد العكس . ذلك أن القاعدة وما عليه العمل والدّيدن تقضي بأنّ المُحدّث الطّموح يقصد الشيخَ البارزَ للسّماع منه . ممّا ينتهي بنا إلى تصوّر حركة أهل الحديث الإماميّة الرّائحين والغادين ، التي أثارها ابنُ أبي عُمَير من حوله ، لأوّل مرّة في بغداد .

كما نقرأ الحضورَ الفكريّ نفسَه في عديد وموضوعات مؤلفاته ومُصنّفاته الكثيرة ، التي قيل أنّها بلغت المائتيَن عَـدّاً . تلِفَ أكثرُها في السنوات الأربع التي كان أثناءها قيد السّجن والعذاب . ولم يصِلنا إلا أسماء عشرين منها . أكثرها يدور على موضوعات تكليفيّة ــ عباديّة ممّا يخوض فيه أهل الحديث . ولكنّ منها ما هو على مسائل إشكاليّة ، ممّا كان من مواضع الجدَل العالق بين أرباب المذاهب الكلاميّة : الاحتجاج في الإمامة ، الاستطاعة ، البِداء ، المتعة . ممّا يدلّ على أن صاحبها كان ضالعاً فيما كان يدور عليه البحث والنقاش بينهم .

فمن كلّ ذلك نقول أنّ ابن أبي عُمَير وأعماله هو الظّهير الثاني وراء مدرسة بغداد الفقهيّة الإماميّة .

4 ـــ أبو سهل إسماعيل بن علي ابن نوبخت

من بيت العلم والفضل والأدب والسياسة آل نوبخت . وهم أُسرة فارسيّة الأصل ، دخلت بغداد مع الموجة الفارسيّة التي حملت المأمون إلى الخلافة . ثم أنهم تحوّلوا من بعدُ إلى التشيّع الإمامي . بل وغـدوا من المُنافحين عنه ،

---

1 ـ راجع ثبتاً وافياً بهم في رجال النجاشي :2 / 204 والكشّي / 556 و589 و1104 و1105.

والموطّدين لآساسه ، والعاملين على نشر أُصوله ودحض مناوئيه .

في هذا السبيل صنّف أبناؤه كُتُباً ورسائل جمّة ، منحتهم بمجموعها مرتبةً طليعيّةً بين الكلاميين الإماميّة ، والمؤسّسين لقواعد جدلهم الكلامي . بل وغدا بعضهم من أصحاب الأئمة وخواصّهم . كما كانوا في الوقت نفسه من كبار كُتّاب ديوان الخلافة وأعيان البلاط العبّاسي ذوي النفوذ[1] .

وربّ قارئٍ يتساءل بعد أن عرف موقع البيت النوبختي إجمالاً : لماذا حصرنا الكلام على البيت بشخص ابنه أبي سهل فقط ، مع أنّ في بيته غيره ، ممّن ضرب بسهمٍ في الغرض الذي من أجله عقدنا هذا الفصل ؟

ونقول في الجواب : إنّنا إنّما آثرناه بالذكر على سواه ، لأنّه أبرزُ أبناء بيته وأبعدهم أثراً في هذا الباب . إذن ، فليكُن تخصيصه بالذكر من قبيل إيراد الأنموذج ، الذي يُغني بذكره والوقوف على أعماله عن الإطالة والإطناب بذكر كلّ أبناء بيته الكثيرين .

والحقيقة أنّه في عهد وبفضل أبي سهل إسماعيل (237ـ311هـ / 851 ـ 923 م) بلغ البيتُ النوبختي قمّةَ حضورَه فكريّاً وسياسيّاً في مجتمع بغداد .

كان لأبي سهل موقعٌ رئيسيٌّ ، بل ربما الموقع الرئيسي ، بين الشيعة فيها . وبنحوٍ مُوازٍ بلغ الشيعةُ في الأوان نفسه موقعاً غير مسبوق في الحضور السياسي والفكري . وذلك بفضل تقاطُع أُمورٍ ثلاثة : خلافة المقتدر(295 ـ 320هـ / 907 ـ 932 م) ، الذي لم يكُن يُخفي ميله إلى الشيعة والتشيّع ، وزارات بني الفرات الشيعة ، ونفوذ أبي سهل الكبير في البلاط العباسي ، بحيث

---

1 ـ ترجمنا لهم جميعاً في كتابنا أعلام الشيعة ، فليرجع إليه من أحبّ تحت عنوان : آل نوبخت ، تحت العنوان الجامع : فهرس الكنى والألقاب .

وُصِف بأنّه يلي منصبَ الوزير أي السُلطة التنفيذيّة . ومن الواضح أنّ ميل الخليفة إلى الشيعة ونفوذ أبي سهل القويّان هما فرعٌ للنفوذ القويّ للشيعة . وهذا بدوره دليلٌ على أنّ العمل التنظيمي الدقيق والبارع ، الذي بسطناه في كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة)، الذي سلك فيه الشيعة منذ الإمام الصادق (ع) ، ما زال يؤتي أُكُلَه حتى ما بعد انتهاء فترة الحضور العلني للأئمة . ذلك إنجازٌ ما كان له أن يحصل ويستمرّ لولا العِمارة الجديدة للجسم الشيعي ، بحيث أنشأته خلقاً آخَر ، بفضل الإدارة المُتعـدّدة الوجوه للعمل التنظيمي .

في ظلّ هذا الوضع المؤاتي ، دوّنتْ النخبةُ الفكريّة الإماميّة أُصولَها الكلاميّة ، بحيث استقرّت على قواعد ثابتة مكينة وموضع اتفاقٍ بينهم . من ذلك أنّها تحرّرت نهائيّاً من بعض الالتباسات الفلسفيّة التي وقع فيه أسلافُهم ، جرّاء عدم استقرار المُصطلَح في اللغة الكلاميّة . وخصوصاً في مسائل التجسيم والرؤية والتشبيه .

في هذا السّياق من العمل برُز أبو سهل بطلاً من أبطال اللحظة . ومن أكثر أعماله الفكريّة أهمّيّةً عمله الرّيادي على تأصيل مبدأ الإمامة ، بوصفها فرعاً مُتمّماً للنبوّة . بأن أثبت وُجوبَها بالأدلّة العقليّة والنقليّة . بحيث باتت الأصل الخامس من أُصول الدين ، إلى جانب التوحيد والعدل والنبوّة والمعاد .

إنّ قائمة مصنفات أبي سهل تُظهرُ لنا بكامل الوضوح أنه منحَ موضوع تأصيل عقائد الإماميّة والدفاع عنها ، وخصوصاً مسألة الإمامة ، اهتماماً غير مسبوق [1] . بحيث يمكن القول أنّ مصنفاته في الإمامة قد ظهرت على مصنفات جميع مَن سبقوه من كلاميي الإماميّة ، وباتت مرجعاً للآتين بعده من

---

1 . راجع ثبت مصنفاته بذيل الترجمة له في كتابنا أعلام الشيعة .

كبار فقهائهم : الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي . ونخُصُّ بالذكر السيّد المرتضى في كتابه ذي الصفة المرجعيّة (الشافي في الإمامة) ، حيث نراه يعتمد ما أورده النوبختي من أدلّة [1] .

1 ـ ط. إيران 1395 هـ / 14 ـ 15 .

نتـائـج وإيضاح

أ ــ نتائج

اجتزنا بما سردناه من سِيَر وأعمال أولئك الثلاثة الكبار حقبةً من الزمان تزيد على القرن . أثناءها نجح التشيّع الإمامي بفضلهم وبفضل أعمالهم في اختراق الثقافة الرّسميّة في عِقر دارها ، وأثبت قدميه في حَلْبتها . بحيث بات وباتت آراؤه وخصوصيّاته جزءً لا يتجزّء ممّا تتناوله الأبحاث وتدور عليه المناظرات . وذلك إجمالاً إنجازٌ كبير ، لم ينجح بمثله وحجمه أيُّ نظامٍ فكريّ يقتعدُ خارج الثقافة الرّسميّة (الإسماعيليّون ، القرامطة ، الزّيديّة ، الخوارج ، الدهريّون) .

ثمة نتيجةٌ ثانيةٌ هامّةٌ جدّاً لهذا المَسار ، موضوعُها التشيّع الإمامي نفسُه بنفسِه ، أو نفسُه أمام نفسِه ، نقرأها في التطوّر النّوعي في التنظير لمبدأ الإمامة ، بحيث نُظِم أو انتظم في أُصول الدين على يد النوبختي ، كما عرفنا قبل قليل . مع ضرورة التأكيد على أنّ النوبختي في عمله هذا كان ينطلقُ من أصلٍ قائمٍ معمولٍ به فيما أضافه . أي أنّه كان قارئاً ومُنظّماً ومُستقرئاً للنّصّ ومُقتضياته العقليّة فقط . وأي أنّه بالتالي لم يكُن مُبتدعاً للأشياء من عند نفسه ابتداعاً . وإلا فإنّ ما نظّر له نقرأه نفسُه من قبلِهِ عمليّاً في الانتقال من مفهوم " شيعة " إلى مفهوم " إماميّة" [1] .

ما نودُّ التأكيد عليه الآن ، أنّ هذا الانجاز هو نتيجةٌ حَتْمٌ للحالة الجدليّة / الحواريّة التي وجد أولئك الرجال الثلاثة أنفسهم في قلبها ببغداد .

---

1 ــ انظر فصلي " شيعة " و " إماميّة " في كتابنا (أسامي الشيعة) . ونصّ الكتاب p.d.f معروض في موقع (مركز بهاء الدين العاملي) على الشبكة العالميّة www.mobdie.org

بحيث أنّهم لم يكُن من المعقول أن ينأوا بأنفسهم عن تأثيرِها والتعاطي معها بما يناسب . فكان أنْ استجابوا للتحدّي الثقـافي بما يناسبه ويُناسبها ، بأن صرفوا جهودهم إلى التنظير بكافة مراحله ، من ابن الحكم إلى النوبختي . أي أنّ الانجاز كان من ثمرات التحدّي الثقافي ، لولاه لَما توفّـرت لديهم الحوافزُ لذلك من رأس .

إذن ، ففي ذلك الزمان ، وبفضل الاندماج أو التعاطي مع الوضع الحواري / الجدلي العالق في بغداد ، اكتسب التشيّعُ الإماميّ مكسبين هامّيَن ، لم يكونا بيده من قبل :

ـ الأوّل : اضطرَّ رُوّادُ وأبطالُ ذلك الإنجاز اضطراراً إلى الانصراف إلى التنظير عقليّاً لمبادئهم .

ـ الثاني : بالنتيجة فرضَ فكرَه وخصوصيّاته فرْضاً على الحالة الفكريّة العالقة في بغداد .

وفي هذا وذاك دليلٌ ساطعٌ على التأثير الإيجابي للحوار ، ممّا سنراه إن شاء الله في كافة أشكال الحِراك الفكري الإمامي فيها .

ب ـــ إيضاح

هذا ، ثم أن وصفنا للحراك الفكري الإمامي ، قبل بداية التشكُّل الفعلي لمدرسة بغداد الفقهيّة الإماميّة ، قد تمّ عبرَ سرْد سِيَر وأعمال أولئك الثلاثة الأبطال .

من الضروري ، على سبيل حفظ حقّ كل ذي حقّ ممَّن ساهموا فيه ، أن نقول أن اقتصارنا على أولئك الثلاثة وأعمالِهم لا يعني أنّه لم يكن هناك سواهم ، ممّن ضربوا بسهمٍ مهما يكُن فيما عملوا عليه .

نذكر منهم علياً بن يقطين ، ومحمد بن بزيع ، وعيسى بن روضة .

وكلّ هؤلاء بغداديّون ، ومن أصحاب الأئمة وأرباب التصانيف . ولكنّنا رمينا فيما وصفناه وسردناه إلى أن نقِف على المحطّات الرئيسة ، كي نصِلَ بالقارئ من أقرب السُّبُل إلى المقصود . وأن لا نُشتّت ذهنه في سرديّات موضوعها مَن ليس له مثل ذلك الأثر الباقي .

نقول ذلك على سبيل الإيضاح ، وحفظاً لحقّ كل ذي حقّ .

ثم أنّ ها هنا أيضاً ، ممّا يلزم الإشارة إليه في هذا السّياق ، إشارةً على الأقلّ ، الصّلة الحميمة التي قامت بين الرّيّ وبغداد ، ونجِدُ الإشارة إليها ضمناً في الترجمات التي علّقها مُنتجب الدين الرّازي في كتابه(الفهرست) لعلماء رازيّين عاشوا في بغداد[1] . لكنّ ما يحول بيننا وبين الاستفادة منها ، أنّها مُبتسَرَة خاليةً من التأريخ للمُتَرجَم لهم . فضلاً عن أنّها حافلة بالأوصاف العريضة المُبالَغ فيها ، على عادة مُنتجَب الدين في مَن يترجم لهم . لذلك فإنّنا نكتفي منها بهذه الإشارة السّريعة .

---

1 ـ انظر على سبيل المثال : الفهرست ، ط. قُمّ 1366هـ.ش. باعتناء جلال الدين مُحدّث أُرموي ، الترجمات ذوات الارقام 1 و 220 و 226 و 227 و 235 .

الفصل الثالث

الصّدوقان في بغــداد

1 ــ تعريفٌ وتمهيد

نعني بالصّدوقيَن محمد بن يعقوب الكُليني الرّازي (260 ــ 329 هـ / 873 ـ 950) ومحمد بن علي بن بابويه القُمّي الرّازي (306 ــ 381 هـ / 918 ـ 991 م) .

والحقيقة أنّ هذا الأخير هو الذي حملَ في زمانه لقب "الصّدوق" . ولكن من المؤلفين مَن درجوا على تسْرية اللقب إلى سلفه الكُليني ، حيث يأتون على ذكر الاثنين معاً ، طلباً للاختصار ، وربما أيضاً كي لاتكون صفة الصّـدق خاصّةً بأحدهما دون الآخَر وحُكْراً عليه . مع أنّه ليس للصفات مفهوم كما يقولُ أهل علم المعاني بحقّ . وها نحن ، فيما وضعناه من عنوان أعلاه ، قد قلّدنا سلفنا الصالح للأسباب نفسها .

ثم أنّنا إنّما نخصّهما بالذكر في مطلع البحث ، لأنّنا نرى فيهما أوّل فاتحةٍ عمليّةٍ لمدرسة بغداد الإماميّة الفقهيّة . وسنعمل على إيضاح ذلك فيما سيأتي من البحث إن شاء الله .

2 ــ الكُليني وكتابه (الكافي)

سنة 327 هـ/948م ، أي بُعيد وفاة أبي سهل النوبختي بست عشرة سنة فقط ، دخل المُحدّث الكلاميّ الرجاليّ والمُصنّف محمد بن يعقوب الكُليني بغداد ، قادماً إليها من رحلةٍ طويلة ، قيل أنّه كان أثناءها يتجوّل في أنحاء الشام ، حاملاً معه كتاباً ذا عنوان احتفاليٍّ عريض : (الكافي) ، وطرَحَه فيها للسّماع .

علينا أن نلاحظ هنا أنّ كلا الأمرين، أعني عنوان الكتاب ، ثم طرْحَه في بغداد دون سواها من البلدان ، ينطوي على ما يستدعي الوقوف عنده ، وقفةَ مُتأمّلٍ يتطلّب تفسيرَ ما وراءَالأمرين ومغزاهما .

وها نحن نقولُ أوّلُ فيما يتصل بعنوان الكتاب :

من الواضح لمَن يُحسِن التأمُّل أن (الكافي)، بوصفه عنواناً للكتاب ، مُوجّهٌ بحيث ينظر إلى كلِّ ماأنجزته قُـمّ الأُم من قبل : ينظرُ إلى تسجيلها للحديث ، نقدِها له ، تبويبها إياه ، نظرةَ اعترافٍ بمادّته ومنهجها في العمل عليه إجمالاً ، بدليل أنّ الكتاب يغرفُ من مَعينِها لايتجاوزه في قليلٍ ولا كثير. ولكنّه يقولُ أيضاً ، وإنْ بالتّضمّن ، أنّ كلّ ذلك العمل المُنجَز غير كافٍ ، إن نحن لحظنا مُختلفَ مقاصده المُفترَضَة ، وأنّ هذا الكتاب هو الكافي ، بالمعنى اللغوي المباشر للكلمة ، وعلى نحو الحصْر. ومن هنا وصفنا العنوان أعلاه بأنّه "**احتفاليّ عريض**" . احتفالي لِما فيه من دعوةٍ ضمنيّةٍ للاحتفال والاحتفاء به على حساب غيرِه ، كلِّ غيرِه . وعريض لِما فيه من ادّعاءٍ بأنّه وحدَه الذي يكفي مَن اعتمده (لمكان الألف واللام في كلمة (الكافي) ، وما فيها من معنى الانحصار) .

هذا التحليل يُحدّد موضعَ التّسآل أو التساؤل :

فأين ، من وُجهة نظر الكُليني بالتحديد ، موضع النقص أو الخلل في ثمرات الجُهد الكبير الذي بذله أسلافُه القميّون ، أثناء زهاء ثلاثة قرون من العمل الدّائب على الحديث ، بحيث صرف جهدَه إلى صَرْف الشّطر الطويل والأفضل من عُمره في تأليف كتابٍ ، يكفي ما لم تكفِهِ أعمالُ كلّ أُولئك المُحدّثين الذين سبقوه ؟

في سبيل الجواب عن هذا التساؤل الإشكالي ، لا نجِدُ بُدّاً من أن نستنطق الكليني نفسه ، سعياً إلى اكتشاف حوافزه لتأليف كتابه ، حيث سيُبيّن

موضع النقص أو الخلل هناك ، وفي المقابل موضع الكفاية في كتابه .

في المقدّمة الضّافية التي وضعها لكتابه ، رأيناه ينتهي ، بعد الكلام الإنشائي المعهود في مثل هـذا المقام ، وما فيه من تحميدٍ وتمجيدٍ للبـاري سبحانه ، وإشادةٍ بأداء النبي (ص) والأئمة (ع) من بعده في تبليغ الرسالة وتوضيحها ، ـــ بعد كلّ ذلك ، رأيناه ينتهي إلى كلامٍ مُوجّهٍ إلى مَن خاطبه بـ " **يا أخـي** " ، خلاصته "**اصطلاح أهل دهرنا على الجَهالـة** " من حيث أنهم"**ضيّعوا العلم وأهله** ". ليصِلَ من هذا الطريق إلى توصيف معاناة الناس في الوُصول إلـى العلم ، بأنْ يقتبسَ من كلام ذلك " **الأخ** " قوله :

" **وذكرتَ أنّ أُموراً قد أشكلت عليك ، لا تعرفُ حقائقها لاختلاف الرواية فيها . وأنّـك ذكرتَ أنّ اختلاف الرواية فيه لاختلاف عللها وأسبابها** " ، " **وأنّك تُحبُّ أن يكون عندك كتابٌ كافٍ ، يجمع من جميع فنون العلم ما يكتفي به المتعلّم ، ويرجع إليه المسترشد . ويأخذ منه مَن يريد علم الدين والعمل به ، بالآثار الصحيحة عن الصادقين ، والسُّنن القائمة التي عليها العمل** " . " **وأنّه لا يسَـعُ أحداً تمييز شـئٍ ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء برأيـه** " .

ثم رأيناه يُعقّب على كلام صاحبه بما يُصرّح فيه بأنّه يؤيّد أُطروحته . وينتهي إلى بشارته بأن : " **قد يسّر الله تأليفَ ما سألت ، وأرجو أن يكون حيث توخّيت** " [1] .

وقبل الدخول في تحليل النصوص نُلفت إلى ما في النصّ أعلاه ، من وصف الكتاب بأنه "**كافٍ**" و "**يُكتفى بـه**" . ممّا يدلُّ على أنّ المعنى مقصود ، وليس صِرْفَ تشريفٍ للكتاب ، كما بيّنّا قبل قليل .

---

1 ـ الكافي ، ط. طهران 1381 : والنصوص مُقتبسة من مقدمة الكتاب / 5 ـ 9 .

فمن هذه النصوص المُتآزرة ، وأخْذاً بأصالة صحّة النصّ وأنّ كلّ عناصره مقصودة لقائلها ، ما لم يقُم الدليل على العكس ، نأخذ :

ــ أوّلاً : أنّ الحافز إلى تأليف الكتاب لم يكُن مبنيّاً على مسألةٍ منهجيّةٍ نظريّةٍ نضجت في ذهن صاحبها بالتأمُّل المُجرّد ، بل على سببٍ موضوعي قائم بنفسه ، هو انسداد باب العلم على المُكلّف العادي ، إذا هو اعتمد فقط ما أنجزته قُمّ أثناء تاريخها الطويل حتى ذلك الأوان . وأنّ الناس يُعانون من الجهالة ، بسبب اختلاف الرواية عن العلماء ، وعجزهم عن تمييز الصحيح منها عن غيره .

ــ ثانياً : إنّ حلّ المشكلة لن يتأتّى إلا بتأليف كتاب ، يجب أن يتحلّى بصفتيَن أساسيّتيَن :

ــ أن " **يجمع من جميع فنون العلم ما يكتفي به المُتعلّم** " . ولنلاحظ أنّ كلمة " **مُتعلّم** " هنا أساسيّة في الفكرة ، تعني غيرَ العالِم .

ــ أن تكون مادته من " **الآثار الصحيحة عن الصادقين ، والسُّنن القائمة التي عليها العمل** " . أي من الحديث الصحيح والسُّنّة المعمول بها [1].

هكذا وُلِد (الكافي) .

والآن نسأل : ألم تكُن تينك الصفتين متوفّرتيَن فيما سجّلته ونقدته وبوّبته قُمّ من قبل ؟

وفي الجواب نقول : كلا !

وذلك :

ــ لأنّ قُمّ في عملها التبويبي وقفت عند كلّ بابٍ باب . الجامع بين كلٍّ منها وحدةُ الموضوع ، فواحدٌ في الصلاة ، وثانٍ في الحجّ وهلمّ جرّا .

---

1 ــ راجع التمييز بين السُنّة والحديث فيما مهّدنا به للكتاب الأوّل .

بحيث أنّ من يرمي إلى الإفادة منها جميعها في مُجمل علمه وعملِه ، سيكون عليه أن يجمعها كلّها كتاباً كتاباً . وذلك أمرٌ عسير جدّاً في ذلك الأوان ، إن لم نقُل أنّه شبه مستحيل على الشخص العادي . وهو كذلك بالفعل .

ــ أنّها بذلت جُهداً خارقاً في نقد النصّ . نعم ! ولكنّ نقدها كان مبنيّاً على صحّة السّند فقط . بيد أنّ هذا اللحاظ النقدي ، على أهميته التي لا مِراء فيها ، لا يُفيد المُكلّف العادي في شئ ، خصوصاً في ظلّ اختلاف الروايات الشّائع مع أنّها كلُّها صحيحة من حيث السّند ، التي سيقِفُ أزاءها حائراً ، وقد أُسقط ما في يده . ذلك لأنّ ضرْبَ الروايات المختلفة بعضها ببعض ، بالجمع بينها حيث يُمكن ، أو بإسقاط أُخرى عن العمل لأسبابٍ في المتن ، كأن تكون مُخالفةً للكتاب ، أو موافقةً للمخالفين في مُقابل ما يُخالفهم ، أو خلاف المُجمَع عليه . . . الخ. ، ــ هذا كلّه لا يتأتّى إلا لعالِم ، وليس من شأن وطوق المكلّف العادي.

هاتان المشكلتان تجاوزهما الكُليني في كتابه . وذلك بأنْ جعله حاوياً لكلّ " **فنون العلم** "، أي لكلّ ماهو موضوعٌ لحكمٍ أو أدبٍ شرعي : الأُصول والفروع والأخلاق والمواعظ والأداب . ثم بأن اقتصر فيه على" **الآثار الصحيحة عن الصادقين** ، **والسُّنن القائمة التي عليها العمل** " . أي أنّه بالنتيجة أخذ بعين الاعتبار في تمييز الروايات السند والمتن معاً ، والمُلابسات التي تُحيط بهما . ولقد نوّهنا فيما فات إلى ما في هذا النّهج من ملمحٍ اجتهاديّ غير خفيّ وغير مسبوق .

فذلك كلّ ما يحسُن بنا قوله على عنوان الكتاب ، بوصفه مُشيراً إلى نهجه وموضوعه ، كما هو شأن العناوين الصّائبة .

فماذا ، ثانياً ، عن سبب أو أسباب إطلاقه في بغداد دون سواها .

من الواضح انّ هـذا السؤال يتفحّص نيّة صاحبه . وذلك أمرٌ يتجنّبه

الباحث ، لأنّه بحثٌ في السّريرة ، وهي ملك صاحبها وعلْم المُطّلع على السرائر تبارك وتعالى . ومع ذلك فإنّنا سنعرض ما يؤدّى بنا إليه التأمّل من احتمالات ، عسى أن يكون أحدُها الجوابَ الصحيح .

والذي يخطر بالبال ، ونحن نُجيل النظرَ في المشكلة ، أنّ خيارات الكليني في مواضع إطلاق كتابه محصورةٌ في قُمّ والرّيّ بالإضافة إلى بغداد . الأمرُ الذي يُحدّد ميدان البحث والتأمُّل .

وعليه نسأل :

هل ياتُرى خشي أن لا يُتقبّلَ الكتابُ في قُمّ التّقبُّلَ الذي يُرضي صاحبه ، وهي التي نعرفُ أنّها درجت في عملِها على الحديث على نهجٍ دقيق لم تَعْدُهُ في كلّ ماصدر عنها ، وهو نهجٌ مختلف عن ذلك الذي بنى الكُليني كتابَه عليه ؟

ونقولُ في الجواب : ذلك مُمكنٌ جدّاً بالتأكيد ، بدليل :

ــ أولاً : ما قلناه على عنوان الكتاب ، وصرّح به الكُليني في مقدّمة كتابه كما رأينا ، أنّه ينظر إلى كل ماأنجزته قُمّ من قبل في مضمار الحديث بوصفه غير كافٍ للمكلّف العادي ، الذي يريده دليلاً ومُرشداً له في مختلف وظائفه الشرعيّة . ومن الغنيّ عن البيان أنّ قُمّ لن تنظر إلى كلامه هذا بعين الرّضى ، وتُسلّم ببساطةٍ بوجاهته . كما أنّ من الغنيّ عن البيان أنّ الكُليني كان يعرف ذلك حقّ المعرفة . فهو في النهاية ربيب قُمّ والخبير العارف بشعابها ومسالكها .

ــ ثانياً : مانعرفه عن البيئات العلميّة قديماً وحديثاً، أنّها ماأن تصِل إلى وتستقرّ على لونٍ ونمطٍ فكريٍّ ترتاح إليه وتعملُ به ، حتى تنتقل إلي موقع الدّفاع عنه بوجه كل مَن يُخالفه أو يخرج عليه . حتى وإن يكُن الخروج عليه محصورٌ فيما هو غير ماهو أساسيّ ، كمثل حجم الفارق المنهجي بين

مدرسة قُـمّ وكتاب (الكافي) .

ــ ثالثاً : أنّنا ، في كل ماصدر من تنويهاتٍ مُعاصرةٍ بالكتاب ، وهي كثيرة ، لم نسمع من رجال قُـمّ كلمةً واحدةً ، علّقت بها على صُدوره لا قبولاً ولاتحفُّظاً ، أو أنّها قد عرفت أو سمعت به على الأقـلّ . فكأنّنا في هذا التجاهُل أمام تعبيرٍ صامتٍ مُهذّبٍ عن غضبٍ مكتوم على ابنٍ من أبنائها انتقص ، وإن تلميحاً ، من قيمة كلّ عملها في تاريخها الطويل والغنيّ ، ومن ما فيه من جدوى عمليّة بالنسبة للمتعلّم .

أمّـا بالنسبة للرّيّ فالأمر أوضح .

ذلك أننا نعرفُ من خواتيم الفصل الأخير من الكتاب الأول ، أنّ وضعَ هذه المدينة قد اضطرب اضطراباً عنيفاً ، وأنّ أيام عزّها القصيرة قد دالت إلى غير رجعة ، جـرّاء سِراية الفوضى العسكريّة العالقة في بغداد إليها . وما من ريب في أنّ ذلك قد انعكس على أدائها العلمي ، بل دمّره في النهاية تدميرا ، بحيث لم يبقَ منه إلا أنفاسٌ تتردّد ، تردّدَ أنفاس محتضِر.

من الواضح لدى العارف ، أنّ هذا الدّرَك الذي هبطت إليه المدينة المنكودة سيجعل الكُليني ، كما غيرَه ، يفكّر ألف مرّة قبل أن يطرح كتابه ثمرةَ عُمره في مدينةٍ مشغولةٍ بنفسِها قلقةٍ على مصيرِها . بل ربما كان هو السبب الحقيقي لخروجه منها ، ليقضي عشرين سنة مُتجوّلاً في أنحاء الشام كما قيل. (مع ضرورة مُلاحظة أنّ الكُليني لم يقُلْه) . ومن المعلوم أنّ الشام بيئةٌ غريبةٌ عنه ، كما هو غريبٌ فيها. من وُجهة نظرنا هوذا فعلُ إنسانٍ، إنْ صحّ بالنحو الذي قيل ، فإنّ صاحبه يريد أن يُخفي شخصَه. وليس يرمي فقط إلى أن يتفرّغ لتأليف كتابه ، كما قيل أيضاً. بل ما من ريبٍ في أنّه ، لو كان هذا هو حقّاً مُراده ، لوجد مندوحةً عن الشام فيما هو أقربُ إليه من البلدان بأكثر من معنى من معاني القُرب .

أمّا بغداد فقد كانت عالَماً آخَرَ مختلفاً كلَّ الاختلاف في كلّ شيءٍ تقريباً .

لـم تكُن ذات هُويّةٍ فكريّةٍ مُحَدّدَة ، كقُمّ بل وكالرّي أيضاً إلى حدٍّ ما. بل كانت مُلتقىً خصباً واسعاً ، تلاقت فيها مختلف المدارس والأهواء ، ومن ضمنها التشيّع الإماميّ ، كما عرفنا ممّا سبق لنا الوقوفُ عليه وعلى أبطاله في بغداد في الفصل السّابق ، في حالةٍ من الحوار والجدل الخلاّق. رأينا هناك كيف انعكس إيجابيّاً على صورة التشيّع أمام نفسه . ومن المعلوم أنّ ذلك

إنجازٌ ساطعٌ ، لم يتأتَّ مثله لقُمّ ولكلّ ما استولدته من حولِها من مراكز علميّة ، ممّا بسطنا الكلام عليه في الكتاب الأوّل . ومن هنا فلم يكُن لدى الكُليني أدنى خشية من أن يتعارض كتابه مع أي ثابتٍ منهجيّ فيها .

حقٌّ أنّ بغداد عانت في تلك الفترة من مُسلسلٍ من الفِتن ، وأنّ الفوضى العسكريّة التي ضربت مشرق العالَم الإسلاميّ قد سَرَتْ إليه منها ، بحيث أدّت بالتّمادي إلى تدمير حالته العلميّة في الرّيّ وفي بعض بلدان ما وراء النهر ، فجعلت منها هشيماً تذروه الرياح ، وأصابت فيما أصابته قُمّ نفسها وإنْ بنحو أقلّ قسوةً .

ومع ذلك ، فإنّ خصوصيّة بغداد ، بوصفها مقرّ الخلافة وما كان قد بقي لها من ثقلٍ معنويّ ، قد منحها عنصراً ثابتاً بين كلّ تلك المُتغيّرات المأساويّة . ثم أنّ بغداد جسمٌ كبير بالمعنى الاجتماعي ـ البشري وأيضاً بالمعنى الفكري . أي أنّها كانت اكثر قُدرةً بما لا يُقاس على امتصاص المُثبّطات والعوائق والإبلال بسرعة من تأثيرها . بحيث مضت ، وإن مؤقّتاً ، في الانتاج الفكري بأنواعه ، وبالحوار بين مختلف المذاهب التي تساكنتْ فيها . والحقيقة أنّ هذا السّرد السريع يُلخّص لنا أوضاع المدينة البائسة منذ المتوكّل (232 ـ 247 هـ / 846 ـ 861 م) حتى فترة البحث بل وإلى ما بعدها .

نظنُّ أنّ السبب الذي دعا الكُليني إلى أن يختار طرْحَ كتابه العتيد في بغداد دون سواها كامنٌ بين تلك المُعطيات . أثبتناها بنحو الاستقراء الذي سعينا إلى أن يكون تامّـاً ، دون أن نُغلّبَ عاملاً منها على غيره . لأن زجّ رأينا الخاص في هذا ينطوي على تفحّص سريرة الرجل ، وهو أمرٌ نتجنّبه للسبب الذي أشرنا إليه قبل قليل . بل ويمكن القول أنّ كلّ تلك المُعطيات تمثّلت في قراره ، مع اختلاف طريقة وحجم التأثير . كأن يُقال ، مثلاً ، أنّ الوضع السياسي الأمني لقُمّ وما والاها كان قوةَ نبْذٍ صرفته عنها . في حين أنّ الجوّ المُتنوّع والنشيط في بغداد كان قوّة جذْب صرفته إليها . وهذه نتيجةٌ واضحةٌ ، كما أنّها ثمرةٌ لسبرنا الدقيق لِما اضطربت فيه كافةُ مواطنه .

قبل مُغادرة الكُليني وكتابِه أعتقد ، انسياقاً مع اتجاه البحث ، أنّ علينا أن نطرح سؤالاً هو في الصميم من سياق البحث :

هل يُمكن أن نعتبرَ كتابَه خطوةً تقدّميّةً باتجاه توليد الفقه ؟

ونقولُ في الجواب : نعم بالتأكيد ! بدليل :

ــ اولاً : لأنّه لأوّل مرّة أدخلَ وُجهة نظر الفقيه الخبير الشخصيّة ، فيما يتعلّق بمتن الحديث ، بالاعتبار في تمييز ما يصحّ العمل به عن غيرِه . وبذلك باتت خبرة الفقيه ، ومقدرته في ملاحظة القرائن والمُلابسات المُحيطة بالمتن ، جزءً لا يتجزّأ من عمله المُوجَّه إلى المكلّف العادي . وذلك ملمَحٌ اجتهادي فقاهتي في الغاية من الوُضوح .

ــ ثانياً : أنه ، لأوّل مرّةٍ أيضاً ، وضعَ بمُتناول المُكلّفين كتاباً جامعاً للأحكام التي هي محلّ ابتلائهم . هذه نقطةٌ ليست في الأساس ، نعم بالتأكيد! ولكنّها قرّبَتْ المسافة الفاصلة بين المعرفة وطالبِيها . أي أنّها بنَتْ نمطاً من العلاقة المُباشرة بين المُتفقّه والفقه . الأمرُ الذي سينعكس حتماً على أعمال الذين سيُتابعون العمل من بعده ، مثلما تنعكسُ إشارةُ الرّائد الهاديَة على كلّ

سالكي الطريق خلفه . وهكذا كان كما سنرى إن شاء الله .

نظيرُ ذلك فيما بعد ، بمعنىً من المعاني ، كتاب (جامع عبّاسي) لبهاء الدين العاملي (ت : 1030 هـ / 1620 م) ، الـذي كـان كاسمِه أوّلَ كتابٍ جامعٍ للمطالب الفقهيّة ، فضلاً عن الآداب والمُستحبّات والزّيارات . . . الخ . كما أنّه كسر اللغة الفقهيّة التقليديّة العسيرة ، لحساب لغةٍ مُيسّرَة . وبذلك اكتسب انتشاراً واسعاً لم يتأتّ لكتابٍ مثلِه من قبله ، بحيث ظلّ حتى وقتٍ قريب موضعَ عناية الناس بالانتشار بينهم ، وموضع عناية الفقهاء بالتعليق عليه .

3 ـــ الصّدوق وكتابُه (كتاب مَن لا يحضره الفقيه)

بعد ثمانٍ وعشرين سنة من دخول الكُليني بغداد ، حاملاً معه كتابَه (الكافي) ، رأينا الصّدوق يدخلها أيضاً[1] ومعه مكتبة حافلة ، حوت جميع مؤلفاته ومصنفاته حتى ذلك الأوان . وكان من دأبه وديدنه حَمْلها معه أينما حلّ أو ارتحل [2]. وفي رأسها كتابه الفقيد (دعائم الإسلام في معرفة الحلال والحرام) . " **وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حَدِثُ السّنّ** " [3] .

علينا أن نُنبّه على أنّ كتابه الباقي (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) لم يكُن بالتأكيد ضمن مكتبته التي حملها معه إلى بغداد في دخوله هذا. لِما هو

---

1 ـــ في رجال النجاشي أنه دخلها سنة 355هـ / 965م ، أثناءها كان له فيها الأثر الكبير. ولكنه دخلها قبلُ سنة 352 هـ (انظر هامش محقّق الكتاب أدنى) ، دون أن يظهر له أي أثر فيها . ربما بسبب اضطراب وضع المدينة أوّلَ استيلاء البويهيين على السُلطة فيها .

2 ـ الإشارة إلى ذلك في مقدمة كتابه ، كتاب من لا يحضره الفقيه / 3 .

3 ـ رجال النجاشي : 2 / 311 ـ 12 .

ثابتٌ ، من أنّه ألّفه بُعيد السنة 368هـ / 978م ، أي بعد ثلاث عشرة سنة على الأقلّ . وهـذا يُفسّر لنا غياب اسم الكتاب عن الثّبْت الشامل الذي أورده النجاشي لمُؤلفاته ، بحقّ روايته له عن أبيه تلميذ الصّدوق ، الذي أخذ عنه بذلك التاريخ.

وما من داعٍ للخوض في سبب أو أسباب إيثاره بغداد أيضاً مطرَحاً لحديثِه ، لأنّنا لانراها تخرج في الأساس عن تلك التي عرضناها آنفاً فيما يخصّ سلفه . لكنّ سيرَه على الدّرب الذي عبّده سلفُه ، يدلّ على أنّ اختيارَ الكُليني كان في محلّه ، وأنّ أسبابَه كانت ما تزال قائمةً فاعلة .

لكنّ سبباً هاماً جداً من بين الأسباب المُفترَضَة ، التي كانت قائمةً فـي المدينة ، لم تكُن أيامَ الكُليني . ذلك أنّه بعد وفاة هذا بخمس سنوات تقريباً ، استولى مُعزّ الدولة أبو الحسين أحمد ابن بويه على السُّلطة الفعليّة في بغداد . فتشكّلت الإمارة البويهيّة الوراثيّة التي حكمت العراق وإيران مدّة قـرنٍ تقريباً .

كان وجودُ البويهيّين في دار الخلافة بمثابة دمٍ جديدٍ سرى في شرايين الدولة المُتهالكة . ذلك بأنّهم ، بما حملوه من هيبةٍ ، وبوصفهم مُمثّلين لتجربة حضاريّة عريقة ، نظّموا الإدارة وضبطوا الماليّة ودعموا الزّراعة وحموا الطُرُق التجاريّة . ثم أنّهم لـم يتدخّلوا في ضمير الناس ، بأن فرضوا على الناس رأياً أو مذهباً أو وُجهة نظرٍ مُحدّدَة في مسائل كلاميّة ــ أُصوليّة ، كما فعل المأمون والمتوكّل من قبل . نعم ! هم بوصفهم شيعة قادمين من بيئةٍ زيديّة ، رعَوا الشعائر المعمول بها بين الشيعة : الاحتفال بيوم الغدير، إحياء مَراسم شهر المُحرّم الحرام . أو بالأحرى سمحوا للشيعة بأن يُحيوها .الأمرُ الذي رأى فيه بعضُ غيرهم استفزازاً يستدعي مايُقابله ، بحيث أدّى الفعل وردّ الفعل إلى مسلسلٍ من الفِتن ، التي لا مُسوّغ لها إلا النّظرة السُلطويّة إلى الدين وشعائره .

مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار أنّ البويهيين لم يمنعوا غير الشيعة من إحياء شعائرهم ومَراسمهم كما يشاؤون .

ما دمنا قد ولجنا باب المُقارنة بين ماضطرب فيه الصّدوق ، وبين ما اضطرب فيه الكُليني في بغداد ، فإنّ علينا أن نُضيف ، أنّ الصّدوق كان من ذلك الطراز النّادر من المُحدّثين الذين يحملون عن استحقاق لقب (الرُّحَلَة) . يعني الذي صرف شطراً جيّداً من عمره في الضّرْب في البلدان طلباً للحديث والتّحديث سَماعاً أو تلقيناً وإملاءً . بل نراه أوّلَ مَن حملها من القمّيين . فسمع في الرّيّ وبلدانٍ من إيران وخراسان وما وراء النهر وفي الكوفة . وحدّث وأملى في مشهد الإمام الرضا(ع) وفي نيشابور وبغداد وغيرها . وقائمة شيوخه تضمّ مائتين وأحد عشر شيخاً . أما قائمة مُصنّفاته ففيها أسماء مائة وستة وأربعين مصنّفاً بين كتابٍ كبيرٍ ورسالة حسب النجاشي ، لكنّ عديدها أكثر[1] .

مهما يكُن ، فهاهو الصّدوق في بغداد ، بعد أن سبقه إليها صيته العريض ، بوصفه مُحدّثاً وفقيهاً بارزاً . وسرعان ما تشكّلت من حوله حلْقةٌ ممّن قصدوه للسّماع عليه . كان فيها من المعارف علي بن محمد الخزّاز مُصنّف (كفاية الأثر) ، الذي يروي فيه عن شيخه كثيراً . وعلي بن أحمد النجاشي ، والد الرّجالي الشهير أحمد ، الذي كان من فضله على بحثنا أنّه روى لنا عن أبيه أوثق المعلومات عن شيخه . والرّجالي الشهير أيضاً الحسين بن عُبيد الله الغضائري وغيرهم . الأكثر أهميةً لبحثنا أنّه كان من بينهم شابٌ طُلعةٌ طموحٌ ، قادمٌ من قريةٍ عراقيّةٍ صغيرةٍ من توابع عكبُرا ، غير البعيدةٍ عن

---

1 ــ أحصى شيوخه ومصنفاته عدّاً ووثّقها مُحققُ كتابه (كتاب من لا يحضره الفقيه) السيّد حسن الخرسان في المقدمة الضّافية التي وضعها للكتاب .

بغداد ، اسمها سُويقة ابن البصري ، أمّا اسمه فهو محمد بن محمد بن النُعمان

الحارثي . سيكون له شأنٌ أيّ شأن بعد قليل ، بحيث عُرف بعدُ بالشيخ المفيـد . هو الذي سيبني الأُسس النظريّة لمدرسة بغداد في الفقه الإمامي . فكأنّ الزمان كان في تلك اللحظة يضعُ نقطةَ البداية لمعالِم التفاعُل الحَرِج بين مدرسة قُمّ العريقة ، ولكن أيضاً التي كانت شمسُها تميل للغياب ، مُتمثّلةً بشخصٍ آخرِ أكابرِها ، وبين مدرسة بغداد الصاعدة بشخص باعثها المفيد. ممّا سيكون موضع عنايتنا فيما سيأتي إن شاء الله .

لكنّ علينا ، قبل أن نطرُقَ باب المُعترَكَ القادم ، أن نقِفَ على جانب الصّدوق منه ، باعتباره القُطبَ الثّابتَ الذي تفاعل معه القُطبُ المُتحوّل . وبنتيجة التفاعُل نشأت مدرسةٌ جديدة ، فيها من الثّابت شئ ، وفيها من المُتحوّل ما اكتسبه من خصوصيّة بيئته البغداديّة . وقد قُلنا فيما فات من البحث مايحسُن بنا قوله على هذه البيئة وتلك .

وكما فعلنا فيما يخصّ الكليني ، فإنّنا سنستنطقُ كتابَ الصّدوق الأبرز والأبقى والأبعد أثراً ، بياناً للّون أو الخطّ الفكريّ الذي حمله إلى بغداد ، أي ما وصفناه أعلاه بـ " **القُطب الثابت** " . وسنترك للكتاب أنْ يقولَ لنا خبيئةَ ذهنه في هذا النطاق . وسنقتبسُ من مقدّمة كتابه ما نرى فيه بياناً لِما نروم .

والحقيقة أن ما يهمّنا من مقدمة الكتاب هو من قسمَين . القسم الأوّل بيّن فيه الصّدوق باعثَه المباشر، الظّرفي الآني ، لتأليف كتابه . أمّا في الثاني فقد بيّن فيه عملَه في الكتاب ومنهجَه فيه . ولن يتِمَّ لنا غرضُنا إلا إذا نحن تناولنا الإثنين بالذكر والتحليل .

قال في نصّ القسم الأوّل :

" أمّا بعدُ فإنّه لمّا ساقني القضاءُ إلى بلاد الغُربة ، وحصّلني القدَرُ منها بأرض بلخ من قصبة إيلاق ، وردها الشريف الدّيّن أبو عبد الله محمد

بن الحسن المعروف بنعمة [. . . . .] فذاكرني بكتابٍ صنّفه محمد بن زكريّا المُتطبّب الرّازي ، ترجمه بكتاب مَن لا يحضره الطبيب . وذكر أنّه شافٍ في معناه . وسألني أن أُصنّفَ كتاباً مثله في الحلال والحرام [. . .] وأُترجمه بكتاب مَن لا يحضره الفقيه [1] " .

ولقد كُنّا قـد أوردنا معاني هذا الكلام في الكتاب الأوّل دون نصّـِه ، لكن لغرضٍ مختلف . أي أنّ إيراده الآن بنصّه وتحليله ليس من التكرار الذي لا فائدة منه . وسيتّضح ذلك للقارئ اللبيب على التّـوّ .

لكنّنا لاحظنا أنّ كلّ الذين رأيناهم عرضوا للكتاب ومؤلّفِه يسوقون ذلك الكلام نفسه بما يُفهم منه أنّ الكتاب فكرةً ومنهجاً هـو من بنات أفكـار نعمة . أمّـا نحن ، فإنّنا بالتدقيق في مُعطيات النصّ ومُلابسات تأليف الكتاب ، سنصِلُ إلى نتيجةٍ مختلفةٍ تماماً .

ما اقترحه نعمة على الصّدوق هو فكرةٌ ، تتلخّص بأن يُؤلّفَ كتاباً يُغني المُكلّفَ العاديَّ عن حضور الفقيه الشّخصي في معرفة الأحكام ، على نسق كتاب الرّازي الذي يُغني المريضَ عن حضور الطبيب في الشّفاء . أي أنّه يستولد آليّةً جديدة لوصول المُكلّف إلى الحكم الشرعي بحقّه لا تمرّ عبر التواصل الشخصي مع الفقيه . هذه فكرةٌ عامّةٌ ، ليست تنطوي على آليّة تنفيذها . وبتعبيرٍ آخَر : إنّ الفكرةَ شـيءٌ ، ولكنّ إخراجَها ، كما نقول اليوم ، شـيءٌ آخَر . والإبداعُ كلُّ الإبداع هو في هذا .

أضِفْ إلى ذلك أنّ سُرعة تمام تأليف الصّدوق للكتاب ، بحيث أجاز صاحبَه نعمة به سنة 372 هـ / 982 م ، أي أنّ الفاصلَ الزّماني بين الاقتراح والإجـازة يقِلُّ عن الأربع سنوات بالتأكيد ، وبالمقابل عشرين سنة أمضاهـــا

---

1 ـ ط. النجف 1377هـ / 1957 م باعتناء السيد حسن الخرسان : 1 / 3 .

الكُليني في تأليف (الكافي) ، ــ لَيدلُّ دلالةً قاطعةً على أنّ المشروع كــان جاهزاً أو شبه جاهزٍ على الأقلّ لدى الصدوق . وكلّ ما أضاف إليه نعمة اسم الكتاب ، الذي أتى مُوافقاً تماماً للمشروع " **شافٍ في معناه** " . وعليه فقد تقبّله الصّدوق دون أدنى تردُّد . ولذلك فإنّنا اعتبرنا كتابَه هذا مَمثّلاً للخطّ الفكري الذي حمله إلى بغداد ، مع أنّه لم يكُن قد ألّفه بعد .

هذا ، مع ضرورة مُلاحظة أنّ قولـه : " **وصنّفتُ له هذا الكتاب** " لا يـدلُّ على أكثر من أنّه خدمه به ، على عادة كثيرٍ من المصنفين في ذلك الأوان .

فذلك ما يرجع إلى القسم الأوّل من النّصّ وإلى تحليلِه وكشْفِ خبيئه .

أمّا في القسم الثاني منه فإنّه يقول :

" **وصنّفتُ لـه هذا الكتاب بحذْفِ الأسانيد ، لئلا تكثُرَ طُرُقُه ، وإنْ كثُرت فوائدُه . ولم أقصُد فيه قصْدَ المصنفين في إيراد جميع ما رووه . بل قصدتُ إلى إيراد ما أُفتي به وأحكم بصحته ، وأعتقدُ فيه أنّه حُجّةٌ فيما بيني وبين ربّي . وجميع ما فيه مستخرَجٌ من كُتُبٍ مشهورةٍ ، عليها المُعوّل وإليها المَرجع . . . الخ .** " .

النّصُّ ، على قِصره ، يتناول ثلاثة عناصر منهجيّة ممّا أودعه المؤلف كتابَه :

ــ الأوّل: حذْف أسانيد الأحاديث . وذلك بأن اقتصرَ على ذكر الرّاوي الأوّل عن الإمام . وسـوّغ ذلك بقوله : " **لئلا تكثر طُرُقه** " . يعني ، فيما يبدو لنا ، أنّ الحديث إذ يصدر عن المعصوم ، يكون ــ مثلاً ــ برواية راوٍ أوّل واحد . وكلّما تقدّم العمر بالحديث تفرّعت طُرُقه وكثُر رُواتُه . الأمر الذي يـزيد من عبء مَن سيتناوله في النهاية . لأنّ من أوّل ما عليه ، أن يتفحّص كل رجال السند واحداً واحداً في كافّة طُرُقه ، وينظر في أحوالهم ، فإن وجدهم جميعاً من أهل الصّدق والضّبط ، كان له أن يأخذ بما رووا ، وإلا اطّرحه .

وذلك أمرٌ لا يتأتّي إلا للعارف الخبير . وبما أن غرض الصّدوق هو أن يضع في متناول المُكلّف ما يوصِله مباشرةً إلى الأحكام ، فيكون من المُناسب بل من الضروري حذْف الأسانيد .

ــ الثاني: إنّ الدّيدن الذي درج عليه المُحدّثون في قُـمّ من قبل فيما صنّفوه ، وبالأحرى فيما ألّفوه ، هو إيراد " **جميع ما رووه** " ، أي ممّا صحّ لديهم بحسب سنده . أمّا هو فإنّه سيوردُ فقط " **ما أُفتي به وأحكمُ بصحّته ، وأعتقدُ أنّه حُجّةٌ فيما بيني وبين ربّي** ". وهذا يقتضي فيما يقتضيه أخْذَ متن الحديث بعين الاعتبار ، لأنّه في مقام المسؤوليّة الكاملة عن الفتوى والحُجّيّة والعمل ، وليس في مقام النقل والرواية فقط . الأمر الذي لا يتمّ له إلا بالنظر في المُلابسات والقرائن المُحيطة بالحديث . وتلك خطوةٌ كان الكُليني قد سبقه إلى مثلها أو إلى ما يُشبهها في (الكافي) ، كما رأينا من قبل . ولكنّ الإضافةَ التي أتانا بها الصّدوق هنا ، أنّه ذكر صراحةً أنّه يتحمّل كاملَ المسؤوليّة في تلك المقامات الثلاثة . بل إنّ مجرّد التصريح بأنّه في مقام الفتوى هو نقلةٌ كبيرة ، من مستوى إلى مستوى أعلى نوعيّاً فيما يخصُّ وظيفة الفقيه ، لم نرَ أحداً أقدمَ على مثلِها من قبله .

ــ الثالث: ما دام الصّدوق قد ذكر الحجّيّة فيما بينه وبين ربِّه ، وضمناً فيما بينه وبين مَن سيعملُ بما أعطاه صفةَ ومعنى الفتوى في كتابه ، فهذا يطرح سؤالاً مُلحّاً عن منشأ هذه الحُجّيّة . إلى مَ أو مَن استند ، وهو الذي خرج على الناس بمُركّبٍ جديد . لا هو من الحديث بكامل ما يعنيه بعد أن حذفَ منه الأسانيد . ولا هو من الفتوى لأنّه نصّ الحديث وليس نصّ المُفتي ؟ بدون الجواب عنه لن يكون مشروعه مُقنِعاً .

العبارة الأخيرة من النصّ المقتَبَس تشهد بأنّ صاحبَه كان يعي تماماً هذا السؤال ــ المأزق . وعليه فقد رأيناه يُسارعُ إلى بيان مآخذه : " **وجميع ما**

فيه مُستخرَجٌ من كُتُبٍ مشهورة ، عليها المُعَوّل وإليها المَرجع ، مثل كتاب . . . الخ. " وأكثرها من كُتُب القمّيين . إذن ، فهاهو إذ خرج على قُمّ قد رجعَ إليها ، ذلك بأنْ عوّل على ما سبق لها هي أن عملتْ وعوّلتْ عليه . هذه حركةٌ من الخلفيّة بعيداً ولكن باتجاه الأمام . تُؤصّل وتُطوّرُ في آنٍ معاً . كما يمكن أن نصوغها صياغةً أبين بأن نقول : إنّها تُطوّرُ من حيث تُؤصّل . هذه نقطةٌ مُضيئةٌ إلى حدّ السُّطوع في (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) . سيكون علينا أن نُراقب تفاعلها مع البيئة البغداديّة القادمة .

ممّا لا ريب فيه ، أنّ الفضل في الصيت العريض الذي احتلّه وما يزالُ يحتلّه الصّدوق في تاريخ وتطوّر الفقه الإمامي ، يرجع بالدرجة الأُولى إلى كتابه ومنهجِه هذا ، ثم إلى الغنى المُدهش بالنّوع والكمّ في مكتبة مصنفاته ومؤلفاته الحافلة ، وأيضاً إلى حيويتّه المُدهشة ، بحيث أنّه لم يكُن يستقرّ به المقام في بلدٍ إلا ليطيرَ منه إلى غيره ، مُحدّثاً ومُملياً حيثما حلّ . إلى أن استراحت به دروبُه الطويلة إلى قبرٍ في الرّي ، في ضواحي طهران اليوم ، ما يزال مقصدَ الزّائرين .

وممّا يُشيرُ ، وإنْ من طَرْفٍ ، إلى درجةِ احتفاء أهل العلم بـ (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) ، أنّه صرفهم عن كتابٍ سابقٍ له اسمه (مدينة العلم) " **أكبر من مَن لا يحضره الفقيه** [1] " ، في " **عشرة أجزاء** [2]" . بحيث عُدمت نسختُه فيما بعد نهائيّاً . والظاهر أنّ آخِر مَن رآه هو الحسين بن عبد الصمد الجُباعي (ت : 984 هـ /1576 م) [3].

---

1 ـ الشيخ الطوسي : الفهرست ، ط. بيروت 1403هـ/1983م / 189 .

2 ـ ابن شهرآشوب : معالم العُلماء ، ط. بيروت ، دار الأضواء لات / 112 .

3 ـ الذريعة : 20 / 252. وتابع القراءة فيه لِما ذكره من معلوماتٍ هامّة عن الكتاب .

ولقد وقفنا في الكتاب الأوّل (القسم السادس من الفصل الرابع) على وجوه ذلك الصّيت إبّان حياته ، بحيث انداح في مصر والعراق وإيران، وبحيث خلُصنا إلى أنّه أوّل عالِمٍ إماميّ حظي بمثل ذلك الحضور. وذلك إنجازٌ كبير ، يتجاوز شخصَ الصّدوق ، لا يُقدّره حقّ قدره إلا مَن يعرف ما كان عليه التشيّع الإمامي قبل قرنٍ ونصف القرن من الزمان . ما من ريبٍ في أنّه هو قد ضرب فيه بسهمٍ غير مَنكور، ولكنّه جنى فيه أيضاً ثمراتِ جهود أجيال ، على رأسهم الأئمة (ع) ، حتى نهاية فترة الحضور العلني لهم ، ثم جهود قُمّ ومااستنبته من حولها . وكلّ ذلك كُنّا قد وقفنا عليه في كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) وفي الكتاب الأوّل من هذه الرُّباعيّة .

خلاصةُ القول :

هكذا دفع الكُليني والصّدوق بالتوالي البحثَ باتجاه إنتاج الفقه خطوةً واسعةً إلى الأمام . الأمرُ الجامعُ بين عمليهما ، أنّهما كلاهما مَبنيٌّ على مادّة الحديث الكبيرة التي أنجزتها قُمّ تسجيلاً ونقداً وتبويباً .

لكنّ الفارق بينهما أنّ الأوّلُ وضع بين يدي المكلّف كتاباً جامعاً للأحكام ، قوامُه انتخابيٌّ ــ انتقائيٌّ بحت . ذلك بأنّه اختار فيه الأحاديث التي اجتمعتْ فيها شروطُ الصّحّة لديه سنداً ومتناً ، مُنسّقةً موضوعيّاً . تاركاً لقارئه أن يفعل بما أودعه فيه ما يراه ، أو بما تُمليه عليه درجتُه من العلم . أمّا الثاني فإنّه أضاف إلى ذلك التصريحَ بأنّ ما في كتابه هو ما يعملُ ويُفتي به ، وهو بالتالي يتحمّل كامل المسؤوليّة عنه تجاه المُكلّف . وبذلك خطا خطوةً ثانيةً بالاتجاه نفسِه ، أي إنتاج الفقه ، إلى الأمام . ذلك بأنْ وضع نصوصَه المُنتخَبَة على هامش الفتوى ، وليس في حقل وجانب الفتوى نفسها . لأنّ الفتوى هي في النهاية نصُّ الفقيه المُستبَط استنباطاً من مُجمَل مصادره . وليست صِرْفَ عملٍ انتقائي يتناولُ نصوصَ الأحاديث تفاريق ، مهما يكُن مَن

انتخبه قد أحكمَه ، ومهما يكُن قد بذل فيه من خِبرةٍ وجُهد ، ومهما يكُن قد تحمّل فيه من مسؤوليّة .

هكذا ، وعلى يدي الصّدوقيَن بالتوالي ، ألقى البحثُ الفقهيُّ الإماميُّ جِرانَه في بغداد . على أنّه يجبُ التنبيه على أنّ ذلك لم يكن اختياراً شخصيّاً منهما ، بل إنّ له أسبابه الموضوعيّة المُلزِمَة ، التي قرأناها فيما سبق في اضطراب أمر مراكزه التاريخيّة ، وبقاء بغداد دون سواها مُلتقىً خصباً لمُختلف التّيّارات الفكريّة ، حيث مضت تضطربُ وتتفاعل . بل إنّ مُجرّد اختيارهما لها مطرحاً لحديثهما ليحملُ الدّلالةَ نفسَها .

4 ــ ختام الفصل

قبل أن نغادر هذا الفصل علينا أن نقول :

من الغنيّ عن كلّ بيان أنّ أعمال الصّدوقيَن في بغداد كانت خيرَ تمهيدٍ ، بل أمراً ضروريّاً جدّاً للبطل الآتي الشيخ المُفيد ، ممّا سيكون موضوع فصلٍ قادمٍ إن شاء الله .

حقٌّ أنّه ليس من حقّ المؤرّخ ولا من وظيفته أن يتساءلَ أو أن يسأل : ماذا كان سيحدث لو لم . . . ؟ أي ، فيما يخصُّ المقام : هل كان من المُمكن أن يظهرَ الشيخ المفيد ، بكامل ما يعنيه ، ليضعَ ويبني الأساس لمدرسة بغداد الفقهيّة الإماميّة ، لو لم يُمهّد له الصّدوقان الطريق ؟

الجوابُ قطعاً : كلّا ! أو ، على الأقلّ ، سيكون ذلك في الغاية من الصعوبة ، وربما في حُدود المُستحيل . وإنّني أظن أن هذا الجواب من الوضوح لدى القارئ اللبيب ، بحيث يُغنينا عن تجشُّم الدليل .

بيد أنّنا ما دمنا قد طرقنا باب التمهيدات والمُهيّئات ، فإنّ علينا أن نُضيف ما يتصل بالعامل السياسي . الذي نعتقد أنّه موجودٌ غالباً ، إنْ لم يكُن دائماً ، في ظهير كلّ مُتغيّرٍ على مستوى الفكر.

وعليه نقول :

من المعلوم والثابت ، أنّ دخولَ البويهيين في الصورة السياسيّة في العراق ، قد كفل نمطاً من الاستقرار الأمني النّسبي لم يكُن متوفّراً لأهله من قبل . فضلاً عن أنّهم التزموا جانبَ الحياد أزاء التيارات الفكريّة ومذاهبها . تاركين أمرَ الثقافة وبلبالها لأهلها يضطربون فيها كما يحلو لهم . كانوا عسكراً غريباً حضاريّاً وثقافيّاً عن بيئة بغداد الخصبة . بل قيل أنّهم كانوا يتكلّمون لغةً غير مفهومة حتى لدى الفُرس والمُتكلمين بالفارسيّة من أهل إيران . فضلاً عن أنّهم قادمون من بيئةٍ زيديّة ، ليحكموا بلداً ليس فيه زيديٌّ واحدٌ مذكور . وعليه فقد كان من الحكمة ، كلَّ الحكمة ، أن يُجنّبوا أنفسَهم كلَّ ما لايتصل بحبّةِ عينهم : الحُكم الهادئ المُستَتِبّ .

في هذا الإطار أتى الشيخ المُفيد بحضوره البهيّ من حيث لا يحتسب أحدٌ ، ليملأَ ما هو فارغٌ من صورةِ بغداد الفكريّة ، وليمنح اختياراتِ سلفيه الكبيريَن الكُليني والصّدوق ، في النهج وفي ميدان العمل ، معنىً ومضموناً ومآلاً جُـدُدا .

لكنّنا قبل أنْ ندخل مُعتَرَك بغداد مع الشيخ المفيد ، سنقِفُ وقفةً هي أشبه بالاستراحة بين مرحلتيَن ، مع الظاهرةِ المُدهشَة ، الآتية من خارج كلّ التّوقّعات ، التي تُمليها علينا الحركةُ المُتطوّرة ، كما رصدناها حتى الآن .

أعني بذلك ظاهرةَ الفقيهيَن بكلّ ما للكلمة من معنى : ابنُ أبي عقيل الحسن بن علي العَمّاني ، ومحمد بن أحمد بن الجُنيد الأسكافي .

الفصل الرابـع

العَمّاني وابن الجُنيد البغداديّان

1 ــ ابن أبي عقيل العمّاني

هو الحسن بن علي بن أبي عقيل العمّاني الحذّاء (ح :النصف الأوّل من القرن 4هـ/ 10 م) .

وقبل الخوض فيما يُلامس بحثَنا من سيرته وأعمالِه ، سنقِفُ عند إشكاليّتيَن تتصلان بمنبتِه وأصلِه :

ــ الأُولى : وهي تدور على كلمة (العماني) مهما تكُن قراءتنا لها . من حيث أنّها تُشير إلى البلد الذي وُلِد أو عاش فيه مُقتبَلَ عمره ، كما جرت عليه العادة في الأنساب. ذلك أنّها وردت في المصادر الأصليّة دون تحريك، كـأن يُقال ، كما جَرَتْ عليه العادة أيضـاً : بضمّ العين وفتْح الميم ، فتكون (العُماني) ، نسبةً إلى (عُمان) البلد المعروف في أقصى جنوب الجزيرة العربيّة . أو أن يُقال : بفتح العين وتشديد الميم ، فتكون (العَمّاني) نسبةً إلى (عمّان) في الأُردنّ.

أغلبُ المصادر المتأخّرة تقرأها(العُماني) قراءةً ارتجاليّة ، أي دون إيراد أيّ دليلٍ على الوجه المُختار . أمّا نحن فقد آثرنا قراءتها (العَمّاني) ، لأنّ عمّان من المراكز الشيعيّة القديمة في الشام[1] . وبالمُقابل فإنّ عُمان من منازل الإباضيّة قديماً وحديثاً. وقد لاحظ ذلك عبد الله أفندي في كتابه (*رياض*

---

1 ــ انظر كتابنا : التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية ، ط. بيروت 1413 هـ / 1992 م :180 وما بعدها .

العُلماء [1] . وعلى كلّ حال ، فإنّها لم تكُن أبداً من منازل الشيعة ، بحيث أنّنا لم نقِف على أي شيعيٍّ مذكور خرج منها .

ـ الثانية : يُمليها علينا كلامٌ ساقه شيخُنا الطهراني ضمن الترجمة لابن أبي عقيل في كتابه (طبقات أعلام الشيعة) . قال :" **وأمّا جدّه أبو عقيل، واسمه يحيى بن المتوكّل، فقد ترجم له الخزرجي في خلاصة تهذيب الكمال ، فقال ، يحيى بن المتوكّل ، مولى آل عُمر ، أبو عقيل المدني ، صاحبُ بُهيّة ويروي عنها . ويروي عنه وكيع الذي توفي سنة 196**" . كما يقتبس عن السُمعاني في (الانساب) قولَـه : " **أبو عقيل يحيى بن المتوكّل ، المدنيّ أصلاً . هاجر من المدينة إلى الكوفة ، وروى عنه أصحاب الحديث ، إلى أن توفي سنة 163** [3]" . أضِفْ إلى ذلك أنّ ابن حجر العسقلاني يصفه بـ " **الكوفي الحذّاء** [4] " .

فهذه إماراتٌ متعدّدة : كنية يحيى بأبي عقيل ، أنّه كوفي ، وأنّه يُلقّب بالحذّاء . والكنية واللقب حملهما صاحبُنا حفيدُه الحسن ، بالتجاوز عن اسم أبيه عليّ ، وذلك أمرٌ له مغزاه غير الخفيّ . كما يُفسّر لنا وجودَ الحفيد في بغداد تفسيراً سهلاً مُقنعاً ، بأنْ يكون جدّه تحوّل إليها فيما بعد من الكوفة[3] ، شأن غير واحدٍ من المُحدّثين الذين سارعوا إلى سُكنى المدينة العظيمة . وفيها فيما يبدو وُلِد حفيدُه الحسن. الأمرُ الذي يؤيّدُ بقوّة النتيجةَ البارعة التي وصل إليها شيخُنا

---

1 ـ قال :" **مع أنّ أهل عُمان كلهم خوارج ونواصب** ، ط. قم 1401 هـ باعتناء السيد احمد الحسيني : 1 / 203 . واقرأ الترجمة له في كتابنا(أعلام الشيعة) ومصادرها الكثيرة .

2 ـ ط. قم ، مؤسسة إسماعيليان ، لات : 1 / 95 . واقرأ أصلَ النص المُقتبَس لدى ابن حجر العسقلاني في : تهذيب التهذيب ، ط. بيروت 1421 هـ /2001 م : 4 /384 .

3 ـ تهذيب التهذيب / نفسه .

4 ـ يقول في / نفسه :" **مات** [ابن عقيل] **في مدينة أبي جعفر**" .

رحمات الله عليه ، بالجَمْع بين معلوماتٍ مُتناثرةٍ ، وردتْ في مصادر مُتباعدَة .

لكنّ الذي يُريبُنا من هـذه النتيجة هو بالتحديد غيابُ اسم الجدّ عن طُرُق الحديث الشيعيّة في الكوفة ، مع أنّه حدّث فيها . ممّا يدفعُ باتجاهِ الظنّ القويّ أنّه كان يسترفدُ ويرفُدُ بحديثه طُرُقَ الحديث غير الشيعيّة ، وإنْ في الكوفة ، بل وإنْ في فترة إمامة الإمام الكاظم (ع) (148ــ183هـ /765ــ789م) وبما لها من خصوصيّة ، عرضناها في كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) . وذلك ليس بالأمر الهُجْن ولا المُستغرَب ، بعد أن عرفنا عمّن ومَن حدّث في " المدينة " .

إذن ، فالجدُّ لم يكُن شيعيّاً بالتأكيد . يؤيّد ذلك بنحوٍ يحسمُ كلّ شكّ ، أن كل كُتُب رجال الحديث غير الشيعيّة تُضعّفه لأسبابٍ لا تتصل بمذهبه [1]. ولو انّه كان شيعيّاً أو يميلُ إلى التشيّع لاكتفتْ بكلمةٍ واحدةٍ ، تُغنيها عن تجشُّم الأسباب الكثيرة التي استعرضتها .

وإذن ، فصاحبُنا من أُصولٍ مدنيّة غير شيعيّة . وإذن ، ثالثاً ، من أين اكتسب صفتَه (العمّاني)، كما رجّحنا، أو (العُماني) ، كما ذهب إليه غيرُنا ؟ ثم من أين وكيف اكتسب التشيّع ؟

ونقولُ في الجواب على السؤالَين : الله أعلم ! مع أنّنا فيما يخصُّ السؤال الثاني ، نعرفُ استناداً إلى ما عرفناه من وفاة جدّه في بغداد ، أو على الأقلّ نُرجّحُ ، أنّ حفيدَه اكتسب التشيّع فيها اكتساباً ولا بُدّ . أو لعلّ أباه علي هو الذي استبصر، مُتأثّراً بالحِراك الشيعي الكبير والمُتنوّع الذي كانت تعجُّ به بغداد في ذلك الأوان . حيث سيبرُز ابنُه ، بوصفه أوّلَ فقيهٍ إماميّ على الإطلاق ، وذلك بالمعنى الكامل لكلمة (فقيه) . يُرجّحُ ذلك عندنا ، أنّ أعمالَه

1 ــ أيضاً . حيث استوعب كلّ تلك الكُتُب ذكراً ، بياناً للإجماع على تضعيفه .

الكثيرة والمُتنوّعة تدلُّ على أنّه انصرف إلى العلم وطلبِه وإلى التأمّل فيما وعاه منه مُبكّراً .

ثمة مُلاحظة أخيرة في غاية الأهميّة . هي أنّ العمّاني برُز في المُدّة ما بين نُزول الكُليني ثم الصّدوق المدينة . ومع ذلك فإنّه ليس لدينا أي دليل على أنّه التقى الأوّلَ منهما، مع أنّ سيرتهما تتقاطع في المكان وفي الزّمـان .

أكثرُ من ذلك . إنّ بُروز العمّاني المُفاجئ كان في الفقه على وجه الحصر ، كما أشـرنا ، وكما سنوسعه إن شاء الله . ولكن ماذا عنه مُحـدّثـاً ؟! الجواب : لا شـئ .

إنّ كلّ أرباب المصادر الشيعيّة قديمها وحديثها ، ولكنّهم جميعاً من المتأخّرين عنه ، لا يُحدّثوننا إلا عن مكانته العالية فقيهاً ، وعن مُصنفاته الهامّة في علمَي الفقه والكلام . دون أدنى إشارة إلى أنّه يروي عن أحدٍ من أهل الحديث ، أو أنّ احداً منهم يروي عنه . الرّاوي الوحيد عنه أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القُمّي (ت:368هـ/ 978م) ، روى عنه كُتُبَه ، إجازةً بها كتابةً [1] . فهل يجِب أن نفهمَ من ذلك أنّه كان مُعرِضاً عن الحديث كل الإعراض ؟ ذلك أمرٌ غير معقول . ولكنّ مبادرتَه هو إلى إجازة ابن قولويه بكُتُبه كتابةً واضحة المغزى[1] . أم أنّه كان كفقهاء اليوم الذين يعملون دون أن تكون لهم رواية بالضرورة ، اعتماداً على المجاميع الحديثيّة ، وعلى اجتهادهم في صحّة أو عدم صحّة ما رُوي فيها ؟

---

1 ــ النجاشي : 1 / 154 . قال المُجاز :" **كتب إليّ الحسن بن علي بن أبي عقيل يُجيزُ لي كتابَ المُتمسّك** [بحبل آل الرسول] **وسائر كُتُبه** " . فكأنّه يريد بما قال أن يبرّئ نفسَه من أنّه هو الذي طلب الإجازة . وليس هذا بالأمر الغريب من مُحدثٍ قُمّي ، العلمُ عنده هو الحديث حصراً .

ما من مَفَرٍ لنا من الأخذ بهذا الثاني جواباً . ومن المعلوم أنّه في زمانه كان كتاب (الكافي) قد انتشر بين الأيدي ، ومن قبلِه الأُصول الأربعمائة الشهيرة . فمن هنا نعرفُ أنّه رائد فقهائنا اليوم ليس في المادّة فقط ، بل في آليّة العمل أيضاً . وهذه نتيجةٌ أرجو أن تُريح القارئ ، بعد أن أنهكناه ونحن نهرول وراء أسئلةٍ لا جواب حاسماً مُريحاً عنها .

2 ـ ابن الجُنيد

أمّا الثاني منهما فهو محمد بن أحمد بن الجُنيد الأسكافي (ت: قُبيل 377هـ/987م [1]) . و" **الأسكافي** " نسبةٌ إلى قريةٍ عراقيّة " **من نواحي النّهروان بين بغداد وواسط من الجانب الشرقي**[2]" ، اسمُها " **أسكاف بني الجُنيد . كانوا رؤساء هذه الناحية . وكان فيهم كرمٌ ونباهة ، فعُرف الموضع بهم**[2] " . و"**أسكاف هي النهروانات . وبنو الجُنيد متقدّموها من أيام كسرى . وحين ملكَ المسلمون العراق في أيام عمر بن الخطّاب أقرّهم عُمر على تقدّم الموضع . والجُنيد هو الذي عمل الشاذروانات على النهروان في أيام كسرى** [3]" .

إذن ، فهو ابن بيتٍ عربيّ مُعرِقٍ نابهٍ ، أصيلٍ في العُروبة ، وأصيلٍ في التقدُّم ، من بيوت الشيعة في العراق . وليس ذلك بالأمر الهيّن الشّائع في ذلك الأوان . خصوصاً وأن ذكر البيت والقريةِ التي تختصّ به يبدو أنّه ظلّ محفوظاً في ذاكرة الناس حتى زمان ياقوت (ت: 626هـ/1228م) ، ولولا ذلك

---

1 ـ المنقول في غير مصدر أنه توفي سنة 381هـ/991م . ولكن معاصره النديم يقول في كتابه (الفهرست) ط. بيروت 1422هـ / 2002م / 335 أنه "**قريب العهد**" ، وهو صنّف كتابه سنة 377 (نفسه / 60) ، ممّا فهمنا منه التاريخ التقريبي الذي ذكرناه أعلاه .

2 ـ معجم البدان ، مادة "أسكاف" .

3 ـ ابن إدريس : السّرائر/ 112 .

لَما كان له أن يوردَ تلك المعلومات المفصّلَة عليهما في كتابه . على أنّنا لا نعرفُ كيف اكتسب البيتُ التشيّع . وإن نكُن نعرفُ أن العراق كالشام بوتقةٌ هائلةٌ ، تُذيب الأقوام ، ثم تُعيدُ سبكَهم من بعدُ خَلقاً جديداً .

أضِفْ إلى ذلك أنّ النجاشي يصِفه بـ " **الكاتب**[1] " ، وهو وصفٌ يختصُّ بالكُتّاب البارزين في دواوين الدولة . وكان غير واحدٍ من الشيعة يشغلون هذا المنصب في ذلك الأوان وقبله . وقد وقفنا في خواتيم كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) على بعضهم .

لكنّ ما يُثيرُ عندنا أقصى العجب ، أنّنا لا نجِدُ له بهذه الصفة ولا لبيته أدنى ذكر في المصادر التاريخيّة ، مع توفّر الدّواعي لذلك بالنسبة إليه في خصوصيّة منصبه ، وفي بيته في عَراقته ونباهته . فكأنّ نكدَ الحظّ يُلاحقُ هذا الرّائد في كلّ ما اضطرب فيه من تصاريف هذه الحياة الدنيا .

3 ــ في أعمالهما ومافيها من مغازٍ

أ ــ ابن أبي عقيل

تُشيرُ المصادر الشيعيّة إجمالاً إلى ابن أبي عقيل وابن الجُنيد معاً باسم (القديمَين) . وهو اسمٌ ينطوي على معاني جمّة ، منها ريادتهما وأصالتهما ، وأنّهما معاً شريكان في هاتين الصفتيَن . ضرورة أنّ (القديم) هو سلفٌ لـ (الجديد) ، بل هو منه بمثابة الأساس من البناء . المُهمّ أنّهما كلاهما من سِنخٍ واحد . وذلك له معنى الاعتراف بأنّهما لم يخرجا عن الجادّة ، مع أنّ الموقف البارد لقُمّ منهما ، وقد رأينا أُنموذجَه في لحن كلام ابن قولويه ، يقول العكس .

---

1 ــ 2 / 306 .

بالنسبة للأوّل منهما ، فإنّ الرّجاليّ البارز أحمد بن علي النّجاشي (372ـ450هـ/982ـ1058م) ، أي أنّه معاصره بفاصل بضع عقودٍ من السنين ، ـــ يقول فيما علّقه على الترجُمة له : " **فقيهٌ مُتكلّم ثقة . له كُتُبٌ في الفقه والكلام، منها كتاب المُتمسّك بحبل آل الرسول، كتابٌ مشهورٌ في الطائفة . وقيل ما ورد الحاجُّ من خراسان إلا واشترى منه نُسخاً . وسمعتُ شيخنا أبا عبد الله رحمه الله [يعني الشيخ المفيد] يُكثر الثناء على هذا الرجل رحمه الله " . " وقرأتُ كتابه المُسمّى كتاب الكَرّ والفَرّ على شيخنا أبي عبد الله رحمه الله . وهو كتابٌ في الإمامة ، مليح الوضع مسألةٌ وقلْبُها وعكسُها**[1] ".

يؤخَذُ من هذا الكلام الدّقيق جملة أُمور :

ـ الأوّل : أنّ أوسع الجمهور الشيعي قد احتفى بكتابه (المُتمسّك) احتفاءً قويّاً ، بحيث غدا بسرعة " **كتاباً مشهوراً في الطائفة** " . والنجاشي خبيرٌ كبيرٌ بالتشيّع وأهلِه ، فلا بُدّ لنا من أخذ كلامه هذا على مَحمل الجِدّ . خصوصاً إنْ نحن أضفنا إليه ما عقّب به ، وإنْ بنحو القيل ، حيث قال : " **ما ورد الحاجّ من خراسان إلا طلب واشترى منه نُسخاً** " . الذي نفهم منه أنّ الكتاب بات في زمانه سلعةً رائجةً ، يشتري منه الحاجُّ الخراساني نُسخاً مُتعدّدة لبيعِها في بلده ، على ما جرت عليه عادة الحجيج في الاستفادة من حركتهم بين الأقطار، فيشترون السّلع المُتوفّرة في قطرٍ، لبيعها في غيرِه . وبذلك يكسبون ما يُعوّضُ لهم شيئاً ممّا أنفقوه على حجّهم .

ولنُلاحظ أنّ هذا أوّل كتابٍ شيعيّ يفوزُ بهذه الدرجة من القبول السريع والانتشار .

ـ الثاني : أنّه يقول : " **له كُتُبٌ في الفقه والكلام** " ، ولكنّه لم يذكر منها

---

1 ـــ الرجال : 1 / 154 .

بالاسم إلا كتابيَن اثنيَن. والحقيقة أنّ هذا أيضاً شأن كل مَن تناول سيرة ابن أبي عقيل من بعده . أي أنّهم جميعاً أخذوا هذه المعلومة عن النجاشي . حسناً ، إن يكُن الكتاب قد لقي ذلك الحظّ ، فلماذا لم يذكره غيره من الكثيرين جدّاً من الذين عرفوه ، ومنهم العلاّمة الحلّي (647ـ726هـ/1249ـ1325م)، الذي يقول : " **ونحن نقلنا أقوالَه في كُتُبنا الفقهيّة** [1] " أي أنّ كُتُبه الفقهيّة كانت باقية إلى ما بعدَه بقُرون ؟

ثم هل هذه المُلاحظة تدعونا إلى الشّكّ في كلام النجاشي ؟

نقولُ في الجواب: كلا بالتأكيد! استناداً إلى شهادة العلاّمة الحلّي على الأقلّ . الأرجحُ عندنا أنّ ذلك السكوت المُريب هو انعكاسٌ إضافيّ للموقف البارد لقُـمّ ، ولِما بقـي من سطوتِها ، من مُجمَل أعمال ونهج ابن أبي عقيل .

ـ الثالث : إنْ يكُن الشيخ المفيد (في النّص " **أبا عبد الله** ") كان يُكثِرُ من الثناء على ابن أبي عقيل ، فلماذا لم يُتابع نهجَه الفقهي ـ الاجتهاديّ الصّلب كما سنعرف ؟

نظنُّ أن الجواب هو فيما أشرنا إليه من قبل . أنّ التطوّرَ في الشأن العقليّ لا يحدث كما الطوفان الكاسِح ، فيجرفُ كلَّ ما كان قبلَه . بل هو يأخذ شكلَ إيقاعٍ ثابت : خُطوةٌ إلى الأمام ، خُطوةٌ إلى الوراء . وما هذا الذي نُسمّيه تطوُّراً إلا تراكُم ما هو إلى الأمام ، في مُقابل تراجُع ما هو إلى الوراء . ولله في خلقه شؤون . وما كتابُنا هذا إلا مُراقبة هذه الآليّة .

ـ الرابع : يذكرُ النجاشي كتابَ ابن أبي عقيل الآخَر المُسمّى (الكَرُّ والفَـرُّ) ، ثـم يصِفُـه بأنّـه " **كتابٌ في الإمامة ، مليح الوضع مسألةٌ وقلْبُها وعكسُها** " .

نُلاحظُ أنّ هذا التعريف بالكتاب موضوعاً ونهجاً ، بالإضافة إلى اسمه

---

1 ـ خلاصة الأقوال / 40 .

الغريب ، لم يزدنا به معرفةً زيادةً تُذكَر . مع أنّ النجاشي يعرفه جيّداً ، وهو الذي قرأه على شيخه .

لكنّنا نعرفُ أنّ الفقيه الطرابلسيّ محمد بن علي بن عثمان الكراجُكي (ت: 449هـ / 1057م) ، وهو أيضاً تلميذٌ للشيخ المفيد ، صنّف كتاباً بالاسم والموضوع نفسه . والاسم عند الكراجكي مُستعارٌ من أُسلوبٍ من أساليب القتال أو المُبارزة ، يتبادل فيه المُتبارزان المواقع ، فيكرُّ أحدُهما ، ويفرُّ الآخَر . ثم العكس ، وهكذا دواليك . مناسبة الاستعارة ، أنّ الكتاب يُصوّرُ مجلسَ جدل بين مُختلفين : يهودي ومعتزلي وشيعي إمامي . فيطرح أحدُهم سؤالاً ، فكأنّه بطرْحه يكرّ، ويُجيبُ عليه المسؤول ، فكأنّه بجوابِه يفِرّ . والظاهر أنّ الكراجكي كالنجاشي قرأ الكتاب أيضاً على شيخه نفسِه ، وعنه أخذ اسمَ كتابِه وفكرتِه[1]. مع افتراض بعض الإضافات والتعديلات على الأصل ، ممّا لا يصعُبُ على خبيرٍ كبيرٍ بالجدَل من وزن الكراجُكي أن يلحظَها .

ــ الخامس: ثمة دلالة أو مغزى في اسم كتابه الفقهي (المُتمسك بحبل آل الرسول) ، نراها حريّةً بالوقوف عندها ، وقفةَ تأمُّلٍ ترمي إلى كشْف خبيئِها . وذلك بناءً على أصالة الصحّة والقصْد في النّصّ .

وبعتبرٍ آخَر :

لماذا اختار ابنُ أبي عقيل لكتابه اسماً بعيداً جِدّاً عن موضوعه الفقهي البَحت ، بحيث أنّ قارئ الاسم ، إن كان خالي الذهن عن موضوع الكتاب ، لن يلتفت إلى مادّتِه ، كما هو الشأن في الاسماء الدقيقة للكُتُب . والتمسّكُ بحبل آل الرسول ، بوصف الكتاب مُرشداً وهادياً إليه ، معنىً عامّ يمكن أن يتمّ

1 ــ التعريف بالكتاب اسماً وموضوعاً في كتابنا : الكراجكي عصره ، سيرته ، عالمه الفكري ومصنفاته ، ط . قُمّ 1392هـ.ش. / 198 ــ 99 .

عبرَ غير بابٍ من أبواب العلم ؟

أغلبُ الظنّ أنّ هذا الاسم يُخاطبُ كلَّ الذين سينظرون بعين الرّيب أو أكثر إلى الكتاب ، الذي حوى نصوصاً في الأحكام لمؤلفه (فقه) ، وهم الذين تمرّسوا طويلاً بأخذها حصْراً مَرويّةً عن لسان إمامٍ معصوم . وذلك بالقول ضمناً أنّه إن تكُن تلك التي عرفتموها وعملتم بها من قبل عن آل الرسول ، فإنّ ما أتى به في كتابِه مُتمسّكٌ بحبلِهم . وهو خطابٌ لا يخلو من البراعة ، أعتقدُ أنّ جُزءاً من نُجْح الكتاب مَدينٌ له .

ب ــ ابن الجُنيد

مُشكلتُنا / إشكاليّاتنا البحثيّة مع ابن الجُنيد أكبرُ وأعقدُ بكثير ممّا بسطناه وعالجناه مع سلفِه ورائده ابن أبي عقيل .

ذلك أنّ النديم في (الفهرست) يورد له أسماء أربعة عشر كتاباً في الفقه والرُّدود وعلم الكلام [1]. ثم أنّ النجاشي أتانا في كتابه (الرجال) بما يزيد كثيراً عمّا أورده النديم واكثر تفصيلاً [2] . والنديم (ت: 380هـ / 990م) مُعاصرٌ لابن الجنيد ، بفاصل عُقودٍ قليلة . أمّا النجاشي (ت : 450 هـ / 1058 م) فهو أبعدُ عهداً. ومع ذلك فما من غَرْوٍ فيما قاله كلٌّ من الاثنين ولا تأثيم ، فكلاهما خبيرٌ وأهلٌ للثقة ، وكلاهما قال ما يعرف وسكت عمّا لايعرف .

الشيخ الطوسي(ت:460هـ/1067م) ، من جانبه ، يُوردُ أسماء بعض مصنفات ابن الجنيد ، ناقلاً عن النديم فيما يبدو ، مع أنّه اطّلع على الفهرست

---

1 ــ النديم:الفهرست/ 335 .

2 ــ الرجال:2 / 307 ــ 310 .

الشامل الذي وضعه الرجل لمُصنفاته . ثم أنّه عقّب بالقول:" **وهو طويل [** يعني الفهرست **] ولم نذكره لأنّه لا فائدة فيه**[1]". وهذا اعتذارٌ عجيبٌ منه رحمه الله . فكيف يكون إيرادُ أسماء جميع كُتُب فقيهٍ مصنفٍ من حجم ابن الجنيد "**لا فائدة فيه**"،مع أنّه إنّما وضع كتابَه تحت شعار"**إنّي لمّا رأيتُ جماعةً من شيوخ طائفتنا عملوا فهرست كُتُب أصحابنا وما صنّفوه من التصانيف ورووه من الأُصول . ولم أجِدْ أحداً استوفى ذلك ولا ذكر أكثرَه [. . .] ولم يتعرّضْ أحدٌ منهم لاستيفاء جميعه** [2]". السؤال هنا: مادام ذلك غرضه من تصنيف كتابِه ، فلماذا لم يستوفِ فيه مؤلفات ابن الجُنيد ؟!

من الواضح عندنا أنّ هذا الاعتذار من شيخ الطائفة يكتمُ موقفاً حدّيّاً من ابن الجنيد نفسه ومن كلّ ما صنّفه ، عبّر عنه هو بالقول في مطلع ما علّقه عليه في كتابه نفسه : " **وكان [** يعني ابن الجنيد **] جيّد التصنيف حسنه** ، **إلا أنّه كان يرى القولَ بالقياس ، فتُرِكَتْ لذلك كُتُبُه ولم يُعوَّل عليها** [1]" .

إذن فعنده أنّ مصنفات ابن الجنيد " **لا فائدة منها** " لأنه عنده هو أيضاً " **كان يرى القولَ بالقياس**[3] " .

والحقيقةُ أنّ هذا الموقف من الشيخ هو انعكاسٌ لموقفٍ مؤسّسٌ من قبْل ابن الجنيد ، ثم أنّنا نراه مُلتبساً جدّاً . إذن فمن تمام البحث أنْ نقِفَ عنده الوقفة التي تجلو ما نراه فيه من التباس . وعليه فإننا سنصرفُ الكلام باتجاه القياس بوصفه مُصطلَحاً له حُدوده ، ثم حقيقة ما يُقال عن عمل ابن الجنيد به

1ـ الطوسي : الفهرست ، ط. بيروت 1403 هـ / 1983 م / 164 . منها (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة) كبير نحواً من عشرين مجلّداً يشتمل على كُتُب الفقه على طريقة الفقهاء . ومنها (المختصر الأحمدي في الفقه المُحمّدي) في الفقه مُجرّداً .

2 ـ نفسه / 27 ـ 28 .

3 ـ أيضاً / 164 .

في فقهه ، ومن ثَمّ المعنى الحقيقي وما يأولُ إليه قولُ مَن قال ذلك .

ج ـــ ابن الجنيد والقياس

يُعَرّف (القياس) بأنّه آليّةٌ في استنباط الحكم الشرعي فيما لانصّ صريحاً مقبولاً عليه ، ابتغاء تسرية الحُكم من المعلوم إلى المجهول . وذلك بقياس الثاني على الأوّل منهما . أو بتعبيرٍ آخَر قياس معلوم الحكم المُسمّى (الأصل)على مجهولِه المُسمّى(الفرع)، بالحُكم عليه بمثل الحُكم على الأصل[1].

ومن المعلوم والثابت أنّ أوّل مَن عمل بالقياس في فقهه هو الفقيه العراقي أبو حنيفة . ثم أنّ الإمام الشافعي أضاف إلى العمل به تنظيرَه ، وله على هذا التنظير كلامٌ طويل معروف . وللشيعة الإماميّة وُجهةُ نظرٍ معروفةٌ في المقام ، تقضى بعدم اعتباره دليلاً شرعياً في غير منصوص العلّة (وهو ليس من القياس في الحقيقة) بحيث بات القول والعمل به من أحدهم بمعنى أو بمثابة الخروجِ عن الجادّة ، ومخالفة ما هو موضع إجماع . وبُغيتنا في هذا القسم أن ننظر نظرةً تأويليّةً ، ترمي إلى كشْف المآل الحقيقي ، فيما هو مُتدَاولٌ في الكُتُب ذات الاهتمام ، من نسبة القول والعمل بالقياس إلى ابن الجنيد ، ممّا كان له أبلغ الأثر على موقعه في حركة التطوّر للفقه الإمامي في بغداد .

علينا قبل أي أمرٍ آخَر، أن نلاحظَ أنّه ما من أحدٍ ممّن نسب ابن الجُنيد إلى القول والعمل بالقياس قد أسند قولَه إلى واقعةٍ أو نصّ من وقائع سيرته أو من نصوصه . مع ما للرجل من مُصنّفاتٍ كثيرةٍ مُتنوعة ، ومع أنّ من أبرز صفاته مُفكّراً الاعتداد بالرّأي ، والاستقلال بالتفكير، وعدم التهيُّب من

---

1 ـ اقرأ لدى استاذنا السيد محمد تقي الحكيم رحمه الله بحثاً ضافياً على تعريفات القياس في كتابه : الأصول العامّة للفقه المقارن ، ط. بيروت 1963/ 303 ـ 305 .

اتخاذ المُبادرةِ فيما يرى أنّه الحقُّ والصّواب . ومُجمَل نهجه وأعماله شاهدُ صدقٍ على ذلك . وقد وقفنا قبل قليل على قول الشيخ الطوسي عليه بضرسٍ قاطعٍ : " **كان يرى القولَ بالقياس** " ، وأنّ قوله هذا هو السبب الوحيد لترْك كُتُبه وعدم التعويل عليها . ومن قبلُ ختم النجاشي ما ترجم له به بالقول : " **وسمعتُ شيوخَنا الثقات يقولون عنه أنّه كان يقول بالقياس** "[1]. مع أنّه عرف مصنفاته معرفةً ممتازة ، ربما أفضل من أي شخصٍ آخَر ، بشهادة إحصائه الأوفى لها ، كما عرفنا . وبذلك كان حريّاً بإيراد بعض الأدلّة على مؤدّى عبارته . وأن لا يكتفي بإسنادِها إلى شيوخِه ، مهما يكونوا " **ثقات** " .

ولكن فلنُلاحظ أيضاً أنّ النجاشي في كلامه على نسبة القول بالقياس إليه في ختام الترجمة له ، قد ساق الكلام بسرعة وبكلماتٍ قليلةٍ ، وأنّه سمع ذلك من شيوخه الثقات مُجرّد سَماع ، ممّا يدلُّ ضمناً وبلحن القول أنّه كان ضيّق الصدر بما سمعه ، بل ويجعلنا نحسُّ أنّه ليس من رأيه هو .

ثمة ما يدلُّ على أنّ معنى كلمة (القياس) في كلام القوم ، مُختلفٌ كثيراً عن ذلك الذي عمل به مَن عمل حقّاً وبالفعل ، ممّا وممّن افتتحنا بذكره هذا القسم .

من ذلك أنّ الشيخ الصّدوق ، بعد أن أورد ما يُفتي به في مسألةٍ من مسائل الإرث ، رأيناه يقول : " **وقال الفضلُ ابن شاذان بخلاف قولنا . وهذا ممّا زلّتْ به قدمُه عن الطريق المُستقيمة . وهذا سبيلُ مَن يقيس** "[2] .

والفضل بن شاذان (ت:266هـ/978م) مُحدّث كلاميٌّ جليل . له رواياتٌ كثيرةٌ عن الإمام الرضا (ع) ، وعُدّ من أصحاب الإمامين الهادي

---

1 ــ النجاشي / 310 .

2 ــ كتاب مَن لا يحضره الفقيه (باب ميراث الأبوين مع ولد الولد) : 4 / 141 .

والعسكري (ع) ، واختصّ بالمُحدّث ذي المقام الرفيع محمد بن أبي عُمير الأزدي [1]. وما كان بالتأكيد من أهل القياس ، بالمعنى الذي عرفناه وعرّفناه قبل قليل .

أنموذجٌ آخَر نقرأه في سلفٍ لابن شاذان ، هو يونس بن عبد الرحمن (ت:208هـ/823 م) . وهو المُحدّثُ ذو المقام الرفيع أيضاً ، ومن أصحاب الإمامين الكاظم والرضا (ع) . ولكنّه لقي عنتاً شديداً من مُحدّثي قُمّ ، الذين تشدّدوا تشدُّداً بالغاً بالنصّ الحرفي للحديث روايةً وعملاً . في حين أنّ يونس كان ربما اجتهد في التفريع . وهو ماكان الأئمة منذ الصادق (ع) يدرّبون عليه نُخبة أصحابهم ، ويضعون له الأُصول ، تدريباً لهم على الاستنباط والاجتهاد ، تحت شعار " **إنّما علينا أنْ نُلقي لكم الأُصول وعليكم أنْ تُفرّعوا** " . ولطالما اشتكى يونس إلى الإمامين الكاظم والرضا (ع) ما يلقى من القُميين من الوقيعة به . فكان الكاظم يقول له: "**يايونس ارفِق بهم فإنّ كلامك يدقُّ عليهم**[2]". والرضا : " **دارِهِم فإنّ عقولهم لا تبلُغ** [3]" . ويقول الإمام الجواد (ع) من رسالةٍ له إلى أحد القُمّيين ، كتب إليه يقول : " **ما تقول في يونس بن عبد الرحمن ؟** " . وفي الجواب كتب إليه الإمام بخطّه : " **أحبّه وترحّم عليه ، وإنْ كان يُخالفك أهل بلدك**[4] " . وسؤالُ السائل وجواب الإمام عنه ، يدلاّن بما لا يقبل الرّيب على أنّ ما كان يشكو منه يونس إبّان حياته ، كان ما يزال مُستمرّاً بين القُمّيين حتى ما بعد وفاته ، لم يكُن من القياس في شئ ، بل من التفريع .

1ـ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) .

2ـ الكشي / 488 برقم / 928 .

3 ـ نفسه / 488 برقم / 929 .

4 ـ ايضاً / 489 برقم / 931 .

أفضنا في إيراد تينك الأنموذجين وما تضمّناه من نصوص ابتغاء الوصول إلى عدّة نتائج :

ـ الأُولى : أنّ النزاع الذي زُجّ فيه ابنُ الجنيد زجّاً هو نزاعٌ مُزمنٌ ، يرجع إلى ما قبله بقرنٍ ونصف القرن على الأقلّ . أي ما بين أُنموذج يونس بن عبد الرحمن (ت: 208 هـ) ، وبين أُنموذج ابن الجنيد (ت: قُبيل 377هـ) .

ـ الثانية : أنّ المسألة ليست مسألة القول والعمل بالقياس عند ابن شاذان وُصولاً إلى ابن الجُنيد . بل مدى حريّة العامل على النصّ الشرعي ، هل هي مقصورةٌ على رواية النص ، أم الاستنباط منه استنباطاً ، وأقلّه الجمع بين نصوصه واستنباط الأصل ، وأقصاه استنباط الفقيه نصَّه هو (الفتوى) ، أي ما هو (الاجتهاد) .

ـ الثالثة : أنّ نبْزَ ابن شاذان ثم ابن الجنيد بأنهما عاملان بالقياس لم يكُن إلا سلاحاً من أسلحة النزاع . رمى منه مَن شهروه إلى التمويه والإلباس بين القياس وبين الاجتهاد بدرجتيَه . وبذلك يُوظَّفُ الموقفُ الإماميّ التاريخي من القياس في غير صالح العاملين على التفريع وعلى الاستنباط بمختلف درجاته .

والجدير بالذكر هنا ، أنّ ابن الجنيد كانت لديه فكرة واضحة عن حقيقة هذا المرمى ، بدليل أنّه صنّفَ كتابيَن اثنين في المعنى الحقيقي للاجتهاد والقياس ، وبيان ما بينهما من فرق . وبالتالي رفْع الغطاء عمّا ثمّة من تمويه وإلباس . هما (كشْف التمويه والالتباس على أعمال الشيعة في أمر القياس) و (إظهارُ ما ستره أهلُ العناد من الرواية عن أئمة الشيعة في أمر الاجتهاد [1]) . والكتابان وإن لم يصِلا إلينا ، مثل كلّ أعماله ، ولكنّ ما هو في الغايـة من

---

1 ـ النجاشي : 2 / 309 .

الوضوح في عنوانيهما ، أنّهما صُنّفا ابتغاء كشف تمويه والتباس على الناس في أمر القياس ، وإظهار سَتْرٍ مقصودٍ لِما ورد عن الأئمة في أمر الاجتهاد .

د ـــ تساؤلٌ ورجاءٌ أخير

ثمة في البال تساؤلٌ أخيرٌ على بطلَي هذا القسم من البحث ، وهو كما رأينا قسمٌ حافلٌ بالإشكاليّات ، لابدّ من طرْحِه (التساؤل) قبل أن نغوصَ في الآتي من الكلام على بغداد ومدرستها :

لماذا نجا ابنُ أبي عقيل ممّا رُمي به خَلَفُه ابنُ الجُنيد ، من القول والعمل بالقياس ، مع أنّه هو الرّائد والمؤسّس للنهج الاجتهادي ونصّه الفتوائي، ثم تابعه من بعده خلفُه ؟

والاحتمال الوحيد الذي بدا لنا بعد طولِ تأمُّل ، أنّ الأوّل كان أكثر حكمةً وبُعدَ نظرٍ من الثاني في إطلاق وطرْح مشروعه . بمعنى أنّه أخذ بعين الاعتبار قدرةَ جمهوره ، أو القاعدة التي وجّه إليها عملَه ، على الاستيعاب . فلم يُخاطبها بما يُزلزل مُرتكزاتٍ ومكاسبَ ، بذلتْ أجيالُها المُتعاقبَة جهوداً جبارةً في اكتسابها روايةً وعملاً . في مقابل فتاوى ، مهما تكُن فإنّها نصوصه هو. في حين أنّ ما ألِفَه وعرفه وعمل به مُعارضوه الكثيرون هو نصوصٌ عن أهل العصمة ، وشتّان ما بين هذا وذاك. ومن هنا رأيناه يُسمّى كتابه الوحيد في الفقه (الُمتمسّك بحبل آل الرسول) . فكأنّه ضمناً يُخاطب قُـرّاءه والعاملين بما في كتابه قائلاً ، إنّـه لايسوقُهم سوقاً بعيداً عمّا هو مألوفٌ مقبولٌ لديهم ، بل سيبقون معه ومع كتابه مُتمسكين بحبل آل الرسول (لاحظ هنا الوقْع الخاص لكلمة "**حبل**" وما تُلمح إليه من معنى الواسطة بين "**المُتمسّك**" و " **آل الرسول** " ، وما تستعيده من إلفاتٍ إلى "**حبل الله**" في الآية القرآنيّة المعروفة . ممّا يدلُّ على براعته في تحريك ذهن مَن يُخاطبه إلى الموقع المناسِب لغرضِه) .

ولطالما كان الأئمة يُوصون كِبار أصحابهم بأن يُخاطبوا الناس بما يفهمونه ويتفهّمونه .

أمّا ابن الجُنيد ، فإنّنا رأينا كيف أغرق العقلَ الشيعي المُتنامي ، ولكنّه الحَذِر أيضاً ، بعشرات المؤلفات التي أودع الفقهيَّ منها فتاواه . الأمر الذي سهّل على خصومه الفكريين شنّ ذلك الهجوم السّاحق عليه . ولم ينفعه كلّ ما أورده في كتابيه المذكورين أعلاه ، اللذين دافع فيهما عن نهجه الطريف ، وعمل فيهما على رفْع الالتباس بين اجتهاده هو وبين (الاجتهاد) المذموم . كما أنّه بيّنَ أنّه لم يلجأ فيه إلى القياس . مع أنّنا لا نشكّ في أنّه أحسن فيهما الدّفاع عن نفسه وعن مشروعه الرّائد ، استناداً إلى ما هو معروفٌ عنه من براعة أُطروحةٍ وبِسطةِ علم . وهكذا جرفه تيّار خصومه .

والظاهر أن ما حاق بابن الجنيد لم يلبث أنْ سحب خلفه ابنَ أبي عقيل ، على الرغم من الحفاوة الكبيرة التى استقبل بها الجمهورُ كتابَه الفقهي بادي الرأي ، بحيث عُدمَت نسختُه فيما بعد ، وهي التي كانت لفترةٍ سلعةً رائجةً ، يقصدها من الأقطار البعيدة مَن يقدّرها حقّ قدرِها ، ويتنافسون في اقتنائها والانتفاع بها .

مهما يكُنْ ، فإنّ كلَّ ما بقي من إرث ابن أبي عقيل وخلَفه ابن الجنيد كلاهما ، أنّ المصادر الشيعيّة ، خصوصاً منذ مدرسة الحلّة العقليّة الاجتهاديّة، تتطابقُ على وصفهما بكلّ جليلٍ وجميل . كما توردُ أسماء تصانيفهما ، وعامّتُها في الفقه ، الفقه بالمعنى المُجرّد لفتاوى الفقيه واجتهادِه ونصِّه . فكأنّها بذلك ترثيهما ، وتندب سوء حظّها منهما .

ولنلاحظ الآن بسرعة ، أنّ أعمالَهما بنهجها وبحجمها الهائل تتجاوزُ بمسافةٍ طويلةٍ كلَّ التطوّر الذي سبرناه من قبل . فكأنّهما ظاهرةٌ مستقلّةٌ بنفسِها وبقوانينِها ، أتتْ من المجهول ، ثم غابت في المجهول ، بحيث لم يبقَ منها

أثـرٌ. اللّهم إلا ما ضمّنه منها العلاّمةُ الحلّيُّ (ت: 726هـ / 1325 م) كتابَـه (مُختلف الشيعة في أحكام الشريعة) الذي تتبّع فيه اختلافَ فقهاء الشيعة في الأحكام . مُعتمداً فيما ضمّنه فتاوى ابن الجُنيد في كتابَه (المختصر الأحمدي في الفقه المحمّدي) . فكأنّ العلاّمة الجليل ، في اعتنائه الخاصّ بإيراد فتاوى سلفه ، يُعبّرُ عن يقظةً فكريّةً على أهميّة نصّ ابن الجُنيد . على أنّ ذلك ليس بالأمر الغريب على أحد أبرز رموز مدرسة الحلّة ، التي سنعرفُ أنّها رفعت عالياً لواء الخطّ العقلي الاجتهادي في الفقه الإمامي ، الذي حمله مُبكّراً ابن أبي عقيل ، ثم أنّ خلفَه ابنُ الجُنيد غذّ بالرايةَ من بعدِه فأبعد بها أكثر ممّا كان يحسُن بـه أنْ يفعل [1].

ثم علينا أن نرجو القارئ أن لا تذهبَ به عباراتُنا وعباراتُ ابن الجُنيد ، فيما وصفه بالتمويه والإلباس والسّتر ، إلى أنّ المقصود عنده وعندنا هو التضليل العَمْد المقصود . كلا ، وحاشا ! ذلك أنّ الجميع ربما يختلفون وقد يتفقون . ولكنّهم في الحالَين يتعاملون فيما سيقِفون به أمام بارئهم ، ويستقرُّ في ميزانهم وحسابهم ، وهم العلماء الأبرار .

ولنستعِدْ جيّداً في هذا المقام ، أنّ للتطوّر في هذا كما في غيرِه قوانينه : خطوةٌ إلى الأمام ، خُطوةٌ إلى الوراء . وفي هذا المسار فإنّ ما قد يكون في مرحلةٍ من مراحلِه خطوةً إلى الأمام ، قد يغدو في مرحلةٍ لاحقةٍ خطوةً إلى الوراء .

هكذا فإنّ من الطبيعيّ جدّاً أن قُمّ التي قاتلتْ بحزْمٍ ، وصل أحياناً إلى حدّ القسوةِ ، إنما فعلت كلَّ ذلك ففي سبيل حراسة وحياطة كنزِها الثمين من

---

1 ــ جمع الفقيه الإيراني علي بناه الاشتهاردي ما في كتاب (مختلف الشيعة) من فتاوى ابن الجُنيد في كتابٍ حمل اسم (مجموعة فتاوى ابن الجُنيد) ، ط. إيران 1416هـ .

الحديث من المُتساهلين والغُلاة . ومن هنا فإنّها قد تُقاتلُ أيضاً ما قد يبدو لها للوهلة الأُولى فيما بعدُ مَن ترى أنّه يعملُ على رمي كنزِها الثمين ظهريّا ، لحساب نصٍّ هو عندها ، مهما يكُن قوياً وتقدّميّاً ، ليس أكثر من نتاجٍ بشـريّ ، وبهذه الصّفة يكون قابِلاً للخطأ والصّواب .

ولنتدبّر بالمناسبة أن الأئمة ، وقد عرفنا أنهم كانوا يُدرّبون بعضَ أصحابهم على الاستنباط والاجتهاد ، لم يكونوا يُلقون كلامهم في هذا جُزافاً ، بل إلى الخواصّ منهم فقط . ممّا نفهم منه أنّهم يُراعون ، أو أنّهم يأخذون بعين الاعتبار ، القدرةَ على استيعاب الانتقال من مستوى التلقّي إلى مُستوى النظر والتّوليد . كما أنّهم ، حين كان بعضُ أولئك النُخبة المُختارَة يشكون إليهم ما يلقونه من إخوانهم من عنتٍ في هذا السبيل ، كانوا ينصحونهم بلزوم مُدارَة اللائمين ، لأنّ عقولهم لا تبلُغ ماهم عليه من مرتبة . وفي هذا ما يدلُّ على أنّهم ينظرون إلى الأمر بنظرةٍ واقعيّة ، لا تطلبُ ما هو فوق المُمكن .

ولو أنّ شيخنا ابن الجُنيد رضوان الله عليه تدبّر ذلك حقَّ التدبُّر لَما نزل به ما نزل ، ولَما سحب خلفه سلفه ابن أبي عقيل ، ولتغيّر المسارُ التطوّري للفقه الإمامي .

ومع ذلك فإنّنا نقول أيضاً : لله أمرٌ هو بالغه ، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون .

الفصل الخامس

المفيد وكتابه (المُقنعة)

1 ـــ ملامح أساسيّة من سيرتِه

ثمة غير ملمحٍ من سيرة الشيخ المفيد (334ـ413هـ/935ـ1022م) الحافلة ، لم نرَ أنّ أحداً قد وقف عندها ، أو أشار إليها بما تستحقّ . ونحن سنذكر تلك الملامح واحداّ واحداً ، ثم نتناولها بشيءٍ من البحث والتحليل .

الأوّل ـــ أنّه دخل بغداد قادماً من بيئةٍ قرويّة فقيرةٍ خامدة فكريّاً . لم يُعرَف عنها أنّها قد أنجبت من قبل أيَّ شخصيّةٍ فكريّة أو أدبيّة شيعيّةٍ بأيّ معنىً من المعاني .

الثاني ـــ أنّه انغمس بقوّةٍ في الحالة الجدليّة العالقة فيها ، دون أن يملك أوّلَ أمرِه سوى قوّة عارضته وبراعة جدلِه .

الثالث ـــ أنّه صعد في المجتمع البغدادي إجمالاً على قاعدة تمكّنه وأدائه في علم الكلام . لكنّ صورتَه الأبقى بين الإماميّة ، والتي هي مَحَطّ اهتمامنا في هذا البحث ، هي في أدائه وأثره فقيهاً .

فيما يرجع للملمَح الأوّل ، فإنّ ما في غير مصدر ، أنّه وُلد في قريةٍ أو مزرعةٍ صغيرةٍ ، يبدو أنّها درست بعدُ ، فيما درس من بلدان وقُرى ومزارع العراق ، اسمها (سُويقة ابن البصري)[1] ، من توابع بُليدةٍ من نواحي (دُجيل) الباقية حتى اليوم ، تحمل الأُولى منهما اسماً سريانيّا : (عَكْبُرا)[2] . ثـم أنّ

---

1 ـــ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره الكثيرة .

2 ـــ ياقوت : معجم البلدان : 4 / 142.

أباه انتقل بـه في صِباه إلى بغداد .

والنّجاشي يسوق لـه نسباً يصِلُ بـه إلى يعرُب بن قحطـان ، لـم نفهم مغزاه ولا مرماه من تكلُّفِ سَـوقِه إياه بذلك النحو العميق العريق . كما أنّه لم يقُل لنا من أين أتـى بـه [1].

وليس في ولادة المفيد في تلك المزرعة الخامدة ، ثم في بُروزِه بعدُ ذلك البُروز القويّ في بغداد ، ما هو شـاذٌّ أو نادر . ذلك أنّ الكثيرين من كبار العلماء والشعراء والأُدباء قد وُلدوا مولِدَه أو ما يُشبهه . ثم أنّهم أصابوا حظوظَهم في المُدُن الكبيرة ، حيث يكون إيقاع الحياة أسرعَ وأنسبَ لبُروز ذوي المواهب .

لكن فلنُلاحظ أنّ هذه أولُ مرّةٍ في بحثنا نقِفُ فيها على سيرةٍ مُماثلةٍ في عصاميّتِها ، وفي صعود صاحبِها من بين الغُمار . ذلك إنّ كلّ الذين اعتنينا بهم حتى الآن ، قـد فتحوا أعينَهم على الدنيا في بيئاتٍ باعثةٍ وملائمةٍ لِما آل إليه أمرُهم .

ثم أنّ الشعراء والأُدباء يولَدون شعراء وأُدباء ، هبةً مجّانيّةً لهم من خالقهم . أمّا صاحبنا فإنّه اكتسب كلَّ معارفه بجَدّه وجُهده ودأبه اكتساباً ، بحيث عبَرَ بنفسه المسافةَ الطويلةَ بين قريته البائسة وما يُمكن أن تمنحه لأهلِها ، وبين المستوى الذي جعل منه أحد أبرز مُحرّكي الآلة الفكريّة في زمانِه ، في أبرزِ مركزٍ للحضارة والثقافة في العالَم يومذاك . الأمرُ الذي يدلّنا على أنّ الصبيَّ القادمَ من الرّيف الفقير الخامد لم يجِد كبيرَ صعوبةٍ في الاندماج بقوّةٍ بالمُجتمع المتقـدّم ، الذي وضعته حركةُ أبيه من الريف إلى بغداد فيه دون قصْدٍ ورؤيةٍ منه . لولاها لَما كان لنا الآن أن نعقدَ هذا الفصل ،

---

1 ـ 2 / 327 .

بـل وربمـا لـم تظهر إلى الوجـود مدرسة بغـداد في الفقه الإمامي ، بالنحو الـذي ظهرت فيه. وفي هذا الرّبط بين أطوار سيرة الرجل دليلٌ أيضاً، على أنّ حِراكَ التاريخ في الجليل من الأُمور، قد يبدأ بمُبادرةٍ هيّنةٍ ، أملتها على أصحابها مطالبُ حياتهم الصغيرة .

ثمـة عاملٌ إضافيٌّ في بُروز الشيخ ، سياسيٌّ هذه المرّة ، يتمثّل في الدولة البويهيّة ، هو في غنىً عن التوثيق لشُهرته ووضوحه . ولكنّ ابن كثير أشار إليه إشارةً بارعة ، ربط فيها بين براعته في الكلام والجدل والمُناظرة ، وبين تعظيم الدولة لـه ، حيث قال : " **عالِم الشيعة وإمام الـرّافضة [. . . .] البـارع في الكلام والجدل والمُناظرة . وكان يُناظر أهل كل عقيدةٍ بالجلالة والعظمة في الدولة البهيّة البويهيّة** [1]" .

هكذا بات الصبيّ الذي قـدِمَ به أبوه من قريته البائسة سيدَ الحركة الفكريّة في بغداد غير مُنازَع .

نسوقُ هـذه الملامح لنكون والقارئَ ، ونحـن نتأهّبُ لـدخـول مدرسـةَ بغداد ، على خُبْرٍ بالرجل الرّائد الذي يعود إليه الفضل ، كلَّ الفضل ، في إطلاقِها ورعايتِها أثناء فُتوّتِها ، من حيث لم يكُن يحتسبُ أحد .

2 ـــ عالَمَـه الفكري

حين نبحثُ المنظومة الدّاخليّة التي خاض بها الشيخُ في المُجتمع البغدادي ، فإنّ علينا قبل أيّ شيءٍ آخَر أنْ نُلاحظَ أنّ هذه أولَ مرّةٍ ، في سياق مُلاحقتنا لمسار حِراك الفقه الإمامي في المكان والزمان ، نكونُ فيها أمامَ رائدٍ من كِبار رُوّاده ، أبـرزُ صفاته أنّـه لم يكُن من أهل الحديث وفقهِه بالـدّرجـة

---

1 ــ تاريخه / وفيات السنة 413 .

الأُولى ، بل كان من أهل الكلام وجدلِه . أي أنّ علاقته بالحديث وفقهِه كانت تأتي بالدّرجة الثانية . شرطَ أن لا نفهم من ذلك ، أنّ تأثيرَه الكبير والمُتمادي قد حافظ دائماً على هذا التوازي والتّراتُب في درجة العناية والاهتمام .

ذلك أنّ من صفات المُثقّف العُضوي / المُنتمي (والفقيه أنموذجُه الأوّل والأقوى تمثيلاً له في ثقافتنا الإسلاميّة) أنّ علاقته بالفكر وشؤونه مَقودةٌ دائماً لمقتضيات قاعدتِه الإنسانيّة وحاجاتِها المُتبدّلَة ، وبل أيضاً لقدرتها على الاستيعاب . بصَرْف النظر عن سيرتِه الشخصيّة ، وما قادته إليه الظروف التي اضطرب فيها في طورٍ أو غيرِه من أطوار حياتِه المُتعدّدة . وهو إنْ لم يفعل فإنّه سيفقد سريعاً موقعَه التمثيلي . وإنّ لنا فيما حاق بابن الجُنيد وفقهه المُتقدّم لأقوى وأصدق شاهدٍ على ما نقول. ولعلّنا سنبدأ التطلّعَ من هذه النافذة إلى الشيخ المفيد ، بوصفه الأُنموذج المُعاكس لابن الجُنيد . على الرّغم من تقدّم هذا في فقهه مسافةً واسعةً عن فقه خلَفِه . وما ذاك إلا لأنّ الشيخ المفيد نجح نجاحاً ممتازاً في تمثيل وخطاب قاعدته ، في حين فشل ابن الجُنيد فشلاً ذريعاً في ذلك .

إنّ في ذلك لعبرةً لأُولي الألباب .

هذا ، بل إنّنا لا نستبعِد أنّ بداية المفيد كلاميّاً ، ونجاحَه في ذلك ، بما ملكَ من قوّة عارضةٍ وبراعةِ جدل ، هي التي فتحت له أوسع الأبواب إلى وُجدان الشيعة المأزوم في بغداد ، ومنحته قوّةً تمثيليّةً فريدةً وغير مَسبوقَة بينهم ، لحاجتهم الماسّة في ذلك الأوان إلى مَن يُمثّلهم ويُمثّل عقيدتَهم في المُعتَرَك الكلاميّ الجدليّ العالِق فيها . ولكنّه ماعتّم أنْ تحوّل سريعاً ، ليملأ السّاحةَ التي كانت تشكو من الفراغ ، بالإضافة إلى كلامه ، فقهاً وأُصولَ فقه وحديثاً وتاريخاً وسيرةً وتفسيراً . وفي هذا دليلٌ ساطعٌ على مُرونته وإحاطته

مُفكّراً وباحثاً ومصنفاً .

هو ذا عارفٌ أتى في الزمان والمكان المُناسبيَن ، كما أنّه عرف جيّداً كيف يتفاعلُ مع مُقتضيات زمانِه ومكانِه .

ومع ذلك فإنّنا ينبغي أنّ نتوقّع أن يكون لتمكُّنه كلاميّاً أُثره البالغ عليه فقيهاً . ذلك أنّ عقل الإنسان ، أيّ إنسان ، هو وحدةٌ مُتكاملَة ، يمكن أن تتعاطى فيها الخبراتُ والمعارفُ ، حتى إنْ كانت على شيءٍ من التضادّ والتّنافي في مناهجِها. بل قد يكون لهذا التعاطي بين المُتضادّات أثره الطيّب على الإثنين ، فيخرجُ صاحبُها على قاعدته بمُركّبٍ جديد ، فيه من هذا شئ ، ومن ذاك غيره . على أنّنا يجِب أنْ نأخذ بعين الاعتبار، أنّ هذا الإنجاز الخلاّق مرهونٌ بقدرةِ المفكّر على رؤية المُشترَكات والتّقاطعات بين عناصر المعرفة المُتساكنة في ذهنِه . وإنّنا لنزعم أنّ هذه الرؤية هي أبرزُ ما امتاز به الشيخ المفيد ، بالقياس إلى كلّ مَن نعرفه من أسلافه .

3 ــــ مصنفاته

قراءةٌ للدلالات والمغازي

إنّ نظرةً مُتفحّصةً في المكتبة الكبيرة والمُتنوّعة لمصنفات المفيد ، سوف تساعدنا على البَدء في اكتناه سرّ الرجل ، الذي مايزالُ يبسط سُلطاناً على مُجمل الفكر الإمامي كلاميّاً وفقهيّاً. شرط أن ننقل تفحّصنا فوراً باتجاه فقهه ، إبتغاء الحفاظ على عمود البحث .

كتب المفيد عدداً كبيراً من الكُتُب في مُختلف الموضوعات ، كانت وما تزال موضعَ الاهتمام . ونحن سنذكر عديدها ثم موضوعاتها ، لِما في الاثنيَن من دلالةٍ على ما هو موضوع بحثنا الآن .

وأفضلُ وأوفى مصدرٍ لها بين أيدينا اليوم هو النجاشي في(الرجال) ،

وابن شهرآشوب في (معالم العلماء [1]) . وقد وُضع لها فهرستٌ شاملٌ[2] إبّــان حياته فيما نظنّ ، يبدو أن النجاشي قد اعتمده فيما أورده من مسرَد مؤلفاتـه . لكنّه فُقد من بعده . وبالجمْع بين الاثنين نصِلُ إلى أنّ مجموعها يناهز المائتين بين كتابٍ كبيرٍ ورسالة .

وعلى ما في هذا الرقم الكبير من غواية ، وللأرقام دائماً غوايتُها ، فإن الدلالة الأعمق، والأقوى تحفيزاً للعجب والإعجاب ، ليست في الرقم بنفسه، بل في الفترة التي كتب فيها المفيد مُصنفاته المائتين ومواصفاتِها ، خصوصاً في مواصفاتِها .

إنّ الميزةَ الخاصّـة لأكثر ماكتبه كامنةٌ في أنها تأصيليّة ، أي أنّها تؤصّلُ لأُطروحاتها ، وليست تنسج على منوال غيرِها .

بيد أنّ علينا أنْ نلاحظ أيضاً ، أنّ تاريخنا الثقافي حافلٌ بأعلامٍ كبار، صنّفوا مثل ذلك العديد من الكُتُب والرسائل وأكثر . لكنّ عامّة ما صنّفوه لا يعدو أن يكونَ إعادةَ صياغةٍ لأفكارٍ وأُطروحاتٍ معروفَةٍ مؤسّسَةٍ على أيدي أسلافهم . بل إنّ منها ما هو منسوخٌ نَسْخاً عن مصنفات أولئك الأسلاف . أمّا الشيخُ المفيد فإنّه عمل في فترةٍ كان التشيّع الإمامي أثناءَها يعمل بكلِّ طاقتِه على تأصيل ذاتِه وما هو ذاتيٌّ له في بُنيةٍ فكريّةٍ مُتكاملة. ممّا كان غيرُهم قد سبقوه فيه بمسافةٍ طويلة ، وحشدوا وراءَه الكثيرين من ذوي الأسماء اللامعة في سماء بغداد . اخصُّ بالذكر منهم المعتزلة في علم الكلام ، وأبا حنيفة ومَن سلك مسلكَه في الفقه . وتلك مُهمّة كبيرة أقلُّ ما يُقال عليها أنّها مُحاطَةٌ بالمخاطر القاتلَة . ولقد رأينا من قبل كيف ولماذا فشلَ ابنُ الجُنيد في ركوبها ،

---

1 ـ الرجال :327/2 ـ 31 ومعالم العلماء / 113 ـ 14 .

2 ـ الطوسي : الفهرست / 186 .

ليس لأنّه جانبَ الصواب في الأساس من مشروعه الرّائد في الفقه الاجتهادي، بشهادة ما حصلَ عليه من تنويهاتٍ عاليةٍ من بعدِه ، بل لأنّه لم يجِدْ الجمهورَ الذي يحسِنُ تقبُّل عناصر ريادته قبولاً حسناً ، لا لشيءٍ إلا لأنّه لم يكُن قد هُـيّء لها التّهيئـةَ المُلائمَـة . بل كـان ما يـزال مُعلّقـاً فـي موقعٍ مـا بين فتـرة ومواصفات الحضور العلني للأئمة ، وبين فترة بلوغ الرُّشد الفكري وتحمّل المسؤوليّة الكاملة في تنمية ذاته والتّسامي بها . وفي ذلك إمارةٌ لا تُخطئ على أزمةٍ عانى منها جمهورُه مؤقّتاً ، ما لبث تحرّر منها فيما بعد . وإنّني أرجو أنْ تزداد مادةُ هذه الفقرة وضوحاً وتثبيتاً لدى القارئ اللبيب مع تقـدُّم هذا البحث إن شاء الله .

إنّ التمعُّن في أسماء مُصنفات الشيخ المفيد كما وردتْ في المصدرَين المذكورَين ، ابتغاءَ تصنيفِها بحسب موضوعاتها، مقدّمةً لدراسة الفقهيّ منها ، لَيقدّمُ الحُجّةَ والدليلَ على ما اجتهدنا فيه اجتهاداً حتى الآن .

بالتمعُّن نحصلُ على المُصنّف التالي :

ــ ثلاثة كُتُبٍ في الحديث .

ــ أربعة كُتُبٍ في التاريخ والسّيرة .

ــ خمسة كُتُبٍ في أُصول الفقه .

ــ إثنا عشر كتاباً في القرآنيّات .

ــ واحدٌ وأربعون كتاباً في الفقه .

ــ تسعون كتاباً في علم الكلام ، إمّا في الاستدلال على صحّة معتقدات الإماميّة ، وإمّا في الرّدِّ على مَن يُخالفهم .

المجموع مائة وخمسةٌ وخمسون كتاباً . أمّا الباقيات من المائتين فهي فقيدةٌ من أسف ، فضلاً عن أنّ اسماءها مُلتبسة ، بحيث لا تدلُّ بنفسِها على موضوعاتِها .

إننا إذ نتناسى مؤقّتاً أننا نعمل على تتبُّع المسار التطوّري للفقه الإمامي ، فإنّ المغزى الأوّل والأكثر أهميّةً لهذا المُصنَّف ، أنّ صاحبَ هذه المكتبة الكبيرةِ المُتنوّعَة ، قد غطّى باهتمامه وعملِه كافة ما لعالِـمٍ من مثلِه وموقعِه أن يُغطّيه.

هوذا نحن وكأنّنا قبالةَ زارعٍ بارعٍ غيورٍ على حقلِه الخَصْب ، المُتشوّقِ لمَن يُحسنُ استثماره وتنميته . وها نحن إذ نُعيدُ النظرَ في مُصنّفِه نـراه ، كأنّما رأيَ العين ، وهو يروي ويُخصّب هنا ، ويُشذّبُ ويُنقّي هنالك . فإذا بالحقل قد أينـع وأمرعَ بمُختلف الثّمار . أي ، إنْ نحن غادرنا المثالَ إلى ما يُمثّلُه في الحقيقة والواقع ، إذا بالتشيّع الإمامي قد بدأ يخطو خطواتٍ واسعةٍ واثقةٍ باتجاه التحرُّر من أزمته التاريخيّة . ونقول إنّ الفضلَ كلَّ الفضل في هذا الإنجاز إنّما هو للشيخ المفيد ، بالأساس فيما حرّرَ وصنّف وأصّل ، وبالعَرَض في حضورِه الباهر في مجتمع بغداد مُحاضِراً ومُناظِراً . بحيث انتهى من هذا وذاك إلى أقامة بُنيةً فكريّةً ليست تشكو من نَقْص ، فضلاً عن أنّها ما تزالُ حيّةً فاعلةً بمعالمِها الأساسيّة حتى اليوم .

حقٌّ أنّ بعضَ مَن سبقوه قد ساهموا بالتنظير لبعض عناصر تلك البُنية ، ممّن عرضنا لهم بالتوالي الزّمني فيما سبق من هذا الكتاب . لكنّه وحدَه مَن أقامها بُنيةً مُتكاملَة لا ينقصُها شئ ممّا هو من تمامِها . وإنّ لنا فيما عرضناه من مُصنّفه الموضوعي على الأقلّ ، ثم فيما وصفنا به أعمالَه إجمالاً من أصالةٍ وتأصيل ، وبالنّظر إلى اشتمالِها على كلّ الموضوعات ذات الصفة الإشكاليّة ــ ، لشاهد صدقٍ على ما نقول . والبحثُ من ثَـمّ واسعٌ عميق ، ليس من خِطّة هذا الكتاب الخوضَ فيه بما يستحقّ . حبّذا لو نجِدُ له مَن يُشمّرُ له عن ساعد الجِدّ ، فيأتينا ببحثٍ مُقارنٍ على ما قبلَ هذا الكبير وما بعدَه في الميادين التي أولاها العناية .

ذلك الإنجاز التاريخي هو السّرّ الكامن وراء التنويهات العالية به في مُختلف كُتُب التاريخ والسّيرة ، ممّا لن نُسوّد الصفحات في اقتباسِه . بل نكتفي بالقول ، إنه ما من أحدٍ ، من الشيعة ومن غيرهم ، ذكرَه بمناسبةٍ أو غيرها ، إلا وأطنب بوصفه بكلّ جميل ممّا هو من شأن كبار العلماء العاملين .

4 ــ الأصدق تمثيلاً من تراثه

الآن ، وبعد أن استوفينا غرضَنا من الخوض في العالَم الفكريّ للشيخ المفيد ، حقّ علينا أن نسأل :

أيٌّ من تلك العناصر الموضوعيّة الستة لمُصنّفه أصدق تمثيلاً لهُويّته الفكريّة ؟

على سبيل تضييق محلّ السؤال ، تسهيلاً على البحث والباحث ، نقول أنّه محصور بين علم الكلام والفقه والحديث . ليس تهويناً من شأن الثلاثة الباقيات ، خصوصاً عُلوم القرآن العزيز ، بل لأن الثلاثة الأُوَل هي ميدان التحدّي الذي كان التشيّع الإمامي يواجهه في ذلك الأوان . أمّا علوم القرآن فهي موضعُ تثاقُفٍ واتفاق إجمالاً والحمد لله .

الجواب خاضعٌ لأكثر من اعتبار. هناك الاعتبار الكمّي ــ العددي . ثم هناك أيضاً الزاوية التي ننظرُ منها إلى موضوع السؤال ، هل ننظرُ إلى صدق التمثيل من زاوية الشيخ نفسِه وهمومه ، والأولويّات التي تفرضُها عليه طبائع النقاش الكبير العالق من حولِه ، أم من زاوية جمهورِه الذي كان يتلقّى ويتفاعل مع أعماله بكامل الجّدّيّة ؟

ممّا لا ريب فيه أنّ جدلَه الكلاميّ البارع ، كان أوّلَ ما جذبَ انتباه الجمهور إلى الشابّ الطُلعْة البالغ الحُجّة القادم من الرّيف . كما أن صُعودَه السّريع الثّابت قد بدأ من هذا الموقع . والحقيقةُ أنّه ظلّ أميناً على هــذه

الحقيقة طوال حياته ، بدليل أنّ أكثر مصنّفاته هي في علم الكلام كما رأينا . ثم أنّ المجالس الغفيرة التي كان يعقدها في بغداد ، بعد أن بات سيّدها الفكري غير مُنازَع ، كما سُجّلت في كتابه (الأمالي) ، تسودُها الأبحاثُ الكلاميّة ، أو التي تُغذّي النقاش الكلامي .

ومع ذلك فإنّنا نعتقد أنّ المادّة الفقهيّة ، التي تأتي في الدرجة الثانية من حيث عديد مصنّفاته كما رأينا أيضاً، هي التي انغرست عميقاً في وُجدان جُمهوره ومنحته ما له من مكانةٍ ساميةٍ غير مسبوقَة . ليس فقط لأنّ المعرفة الفقهيّة تُرافِقُ المُكلّف طولَ عمرهِ ، كما أنّها تتغلغلُ في تفاصيل حياتِه اليوميّة ، خلافاً لعلم الكلام ذي الصفة النّخبويّة البحتَة ، بل بالدّرجة الأُولى فيما نرى لأنّه نجح في تجاوز كلّ المآزق التي تجنّبها أو سقط ضحيّتَها كلُّ الذين حاولوا من قبلِه إنتاج نصٍّ فقهيّ بشريّ بدرجةٍ أو بأُخرى ، من علي بن الحسين بن بابويه القُمّي (ت : 329هـ / 940 م) ، الذي عرفناه من قبل بأنّه " **أوّل من ابتكر طـرْحَ الأسانيد ، وجمعَ بين النّظائر ، وأتى بالخبر مع قرينِه** " في كتابه (الشرائع) ، إلى ابن الجُنيد الذي بات القارئُ الذي رافقنا في هذا البحث على خُبْرٍ كافٍ بطريقتِه الاجتهاديّة ، وبما آل إليه أمرُها وأمرُه .

5 ــ كتابه (المُقنِعة)

سنتخذُ من كتاب الشيخ المفيد الباقي المُسمّى (المُقنِعة) رائداً ودليلاً لنا فيما ذهبنا إليه أعلاه . لكن بعد إشارةٍ ضروريّة ، إلى أنّ في مجرّد بقاء الكتاب حتى اليوم لدليلٌ على تلقّيه بالقبول التامّ من مُعاصريه ومَن بعدهم . فالناس لا ينسخون الكتاب إلا إذا كان موضعَ حاجتِهم ، وبقاؤه إنّما هو ثمرة استمرارهم في نسخه جيلاً بعد جيل . وهذه إمارةٌ واضحةٌ على ما قُلناه .

هذا ، ثم أنّ الشرح المُسهَب الذي وضعه له تلميذُه الشيخ الطوسي في

كتابه الباقي أيضاً (تهذيب الأحكام) ما يُعزّزُ بقوّةٍ هذه المُلاحظة .

وبناءً على أصالة القصد فيما يقولُه القائلون ، فإنّنا نرى أنّ في اسم الكتاب دلالةٌ تستحقُّ الوقوفَ عندها.

الاسم يدعونا إلى طرْح السؤال :

هل كان مُصنّفَه ، وهو يتأهّب لوضع كتابه ، يرى نفسَه في موقع الدّفاع عن أمرٍ ما ، ممّا سيخوض به في الكتاب ، بحيث يرمي منه إلى أن يكون " **مُقنِعاً** " لمَن يتوقّع منه أن ينظر بعين الرّيب إلى ما أو بعض ما فيه ؟ نحن لا نرى ذلك إلا في نهجه الفقاهتي ، الذي رأينا ورأى معنا القارئُ كيف انتهى بنفسِه وبمَن ركبوه من قبل . ولقد قيل : العاقلُ مَن اتّعظ بغيرِهِ . والله تعالى أعلم .

بعض ما افتتح به الشيخُ كتابَه يزيدُ السؤال حرَجاً . نعني بذلك قوله : " **وبعدُ فإنّي ممتثلٌ ما رسمه السيّدُ الأميرُ الجليل ، أطال اللهُ في عزّ الدين والدنيا أيامَه [. . . .] من جمْع مختصرٍ في الأحكام ، وفرائض الملّة ، وشرائع الإسلام ، ليعتمده المُرتادُ لديه . . . . الخ.** [1] " .

المقصود بـ " **الأمير** " عَضد الدولة البويهي بلا ريب ، الذي كان أمير الأُمراء في بغداد ما بين السنتيَن 367 ــ 372 هـ / 977 ــ 982 م وفيها توفي . والمعروف عنه أنّه كان عارفاً بالعربيّة والنجوم ، أديباً شاعراً ، مُحبّاً للعلم والعلماء [2]، ولأجله صنّف غير واحدٍ منهم ، أعرفهم وأخصّهم به كتاباً الثعالبي في (يتيمة الدهر) . ومن هنا فليس من الغريب أن يُصنّف الشيخ المفيد (المُقنعة) امتثالاً لـ " **رسمِه** " على حدّ عبارة الشيخ .

---

1 ــ المُقنعة ، ط. قُمّ 1414 هـ / 1993 م / 27 .

2 ــ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادرها الكثيرة .

ولكن ، وهذا هو قصدُنا بالتحديد من إيراد هذه المعلومة ، هل منحَ الشيخُ كتابَه هذا الاسم لمُلابسةٍ رافقتْ طلبَ عضد الدولة منه تصنيفَ الكتاب ؟ كأن يكون قد شكّك أمام الشيخ بإمكان إبلال الفقه من النكسة التي حاقت به بشخص ابن الجُنيد ، أو بقُدرة التشيّع على العودة إلى النهج الفقهي بعد سقوط أبرز وأشجع تجربة له في هذا النطاق ، أو أي شئ من هذا القبيل . وعلى الأثر ، وفي سبيل إقناع الأمير بوجهة نظرٍ مختلفةٍ ، وهو الذي كان يحمل تقديراً عالياً لأستاذه ابن الجُنيد ولفقهه ، بادر إلى تصنيف كتابه ، وإلى منْحِه هذا الاسم بالذات . هذه فرضيّةٌ ، نعم ! ولكن لا بُدّ منها ، وإلا ستكون مُحاولة الإقناع في غير محلّها ، بل أكثر من ذلك ، ستكون تصرُّفاً غير لائق بحقّ الأمير العالِم ، الذي لم يكُنْ مُقصّراً في تجليل شيخه ، بحيث كان يزوره في بيته ويحضر مجالسَه .

ثمة ثلاثة فوائد إضافيّة لهذا التدقيق :

ــ الأُولى : أنّ الشيخ المفيد قد اكتسب صفتَه التمثيليّة الرّفيعة بين الشيعة في بغداد ، وبالتّبع ما كان له من مكانةٍ عاليةٍ لدى أميرِهاعضد الدولة ، بينما كان في شَرْخ الشباب (367 – 334 = 33 سنة)[1] .

ــ الثانية : أنّ هذا النقاش المُفترَض على الفقه كان يدور في أوساط بغداد بينما كان ابنُ الجُنيد في سنيّ حياته الأخيرة (ت: 381هـ / 991م . وتوفي عضد الدولة سنة 372هـ / 982 م) . لكنّ السؤال الكبير والمُقلق الذي يطرحُ نفسَه علينا بهذه المناسبة : أين كان ابنُ الجنيد إبّان تلك السنين ، ولماذا لا نجِد له أدنى ذكر في كلّ هاتيك المُضطرَبات ؟ وهل انعزل أو عزل نفسَه

---

1 ــ 367 هو تاريخ بدء إمارة عضد الدولة في بغداد و334 هي سنة ولادة الشيخ المفيد . وبطرح الرقم الصغير من الكبير نصِلُ إلى المطلوب .

بعد السُّقوط المُدوّي لتجربتِه ؟

ــ الثالثة : أنّ الشيخ المفيد قد صنّف (المُقنعة) في سنيّ الشباب ، بالتحديد بينما كان في ثلاثينيّات عمره (وُلِد سنة 334 هـ / 935 م . وقد قُلنا قبل قليل أنّ عضد الدولة كان أميرَ الأُمراء في بغداد ما بين السنتين 367 و 372 هـ) . إذن ، فيُمكن القول أنّه من أوائل تصانيفه .

مهما يكُن ، فإن كلَّ ما عندنا يدلُّ على أنّ الكتاب قد بات بسرعة كتابَ الموسم ، وأنّه حقّق غرضَ مُصنّفِه منه فبات " **إماماً للمسترشدين ، ودليلاً للطالبين ، وأمينا للمُتعبّدين** " . وأنّ استجابتَه للتحدّي التاريخي قد نجحت نجاحاً كاملاً . وإذا كانت فرصة العمر قد أتاحت لعضُد الدولة أن يشهدَ تلك النتيجة الباهرة ، ثم إن كانت تحليلاتُنا الأخيرة في محلّها ، فلعلّه قد اقتنع بفضل (المُقنعة) بأنّ دورَ الفقه آتٍ لا محالَة ، مهما يكُن طريقه عسيرة ، حافلةً بالمُعوّقات البنيويّة .

هكذا وُلِدَ أوّلُ كتابٍ فقهيّ للإماميّة ما يزال باقياً حيّاً حتى اليوم . وفي ذلك دليلٌ لا يُدحَض على ما أصابه ورافقه من قَبولٍ عامٍّ طوال الطريق التي سلكها إلينا . وقد أشرنا إلى ذلك وأوردنا البرهانَ عليه فيما فات قبل قليل . وهو على كلّ حال واضح .

الآن حقَّ علينا أن نسأل :

كيف نجح الشيخُ المفيد في هذا ، حيث فشل كل الذين سبقوه ؟

في الجواب نقول :

مع الأخذ بعين الاعتبار بادرةَ ابن أبي عقيل في كتابه (المُتمسِك بحبل آل الرسول) ، ونجاحَها المؤقّت ، قبل أن تكتسحها معها بادرةُ ابن الجُنيد المؤودَة ، ــ مع ذلك نقول: إنّ هناك ما قد يدلُّ على أنّ الشيخ المُفيد قد استفاد من تجربة ابن أبي عقيل فيما نجح هو فيه ، وفي الوقت نفسه اجتنب

الوُقوعَ فيما وقع فيه ابنُ الجُنيد. فلم يعملْ على دفْع الناس بحركةٍ واحدةٍ ، ليقطعوا المسافة الطويلة الفاصلة من نصّ الإمام إلى نصّ الفقيه ، بل إنّنا نراه وقد اتخذ بين ذلك سبيلا .

لقد رأينا من قبل ، أنّ ابن أبي عقيل قـدّم كتابَه إلى الناس تحت عنوان (المُتمسِك بحبل آل الرسول) ، ورأينا في ذلك اختياراً بارعاً ، وكأنّه يقول للناس أنّه في فقهه لم يُفلِت من يده حبلَ آل الرسول بل هو " **مُتمسكٌ** " به ، وكذلك ضمناً مَن سيعملون به . وبذلك اجتاز كتابُهُ العقبة الكؤود ، وانتشر ذلك الانتشار الذي عرفناه .

أمّا الشيخ المُفيد فإنّنا نراه قد سلك إلى الغرض نفسِه سبيلاً آخَر . ذلك بأنْ جعل نصوصَ كتابه تتحرّك بين الفتوى الاجتهاديّة وبين الرواية المَنقولَة عن الإمام . بل إنّه كثيراً مايُعقّب فتاويه بدليلِها الرّوائـي أو الفقاهتي أو بأيّ اعتبارٍ أُصوليّ مقبولٍ آخَر، وبذلك جعل القارئ لكتابِه أكثر أُنساً بأصالتِها .

وها نحن نسوقُ أمثلَةً على كلٍّ منها :

ــ تعليلُ كراهة شمّ الصائم للنرجُس بنهي آل محمد عنها ، خِلافاً لملوك الفُرس الذين كانوا يستعينون على العطش في الصيام بشمّها [1] .

ــ أفتى بأنّ مَن فاته شيءٌ من شهر رمضان ، إنْ شاء قضى مُتتابعاً ، وإن شـاء قضى مُتفرّقاً ، ثم أنّه عقّب فتواه بإيراد روايةٍ عن الإمام الصادق (ع) بالمعنى نفسِه [2] .

ــ تحت عنوان وُجوه الصيام بين واجبٍ وحرامٍ وتأديبٍ . . . الخ. أورد

---

1 ــ المُقنعة / 358 .

2 ــ نفسه / 359 .

على كلٍّ منها دليله من الروايات عن المعصومين [1].

ــ أورد عدداً كبيراً من الأحكام بصيغتِها كما وردتْ في الروايات . فكأنّه بذلك يرجع القهقرى إلى أُنموذج الصّدوق في (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) [2] .

ــ تعليل عدم وُجوب تطهير الثوب من دم البراغيث والبقّ ، وإنْ كان كثيراً ، وإباحة الصلاة فيه ، دفعاً للحرج والمشقّة [3].

هذا فضلاً عن أنّه بدأ الكثير من فصول الكتاب بإيراد الآيات القرآنيّة ذات العلاقة بموضوعها [4].

والأمثلة على ذلك ومثلِه كثيرةٌ جدّاً في الكتاب، بل هي طابعه المُميّز لـه . وبذلك يكون مصنّفُه قد وضعه في مكان وسطيّ بين أُنموذج الصّدوق وأُنموذج ابن الجُنيد . أي أنّه ، بتعبيرٍ آخَر ، يتقدّم خطوةً واسعةً باتجاه الفقه على الأُنموذج الأوّل ، بما فيه من فتاوى . ويتخلّف بالاعتبار نفسه عن الأُنموذج الثاني ، بما حشدَ فيه من روايات .

هذا المنهج المُبتَكَر قد يبدو عاديّاً جدّاً ، وغير ذي اهميّة تُذكَر ، بالنسبة للقارئ غير الخبير اليوم . ولكنّه في الحقيقة ، وخصوصاً باعتباره عملاً مُوجّهاً للقارئ العادي ، ابتداعٌ ذكيٌّ وغير مَسبوق لمُصنّف الكتاب ، بقدر ما نعرف . لسنا نرى فيه ، من موقعنا العالي في الزمان، إلا خطاباً لقُرّائه بأنّهم ، حتى وهم في نطاق الفتوى الاجتهاديّة ، ما يزالون في حمى الحَرَم المعصوم

---

1 ــ أيضاً / 363 ــ 68 .

2 ــ أيضاً / 444 ــ 53 .

3 ــ أيضاً / 70 .

4 ــ انظر ، مثلاً ، الصفحات 586 و590 و666 و 680 .

العاصِم ، الذي ارتاح إليه أسلافُهم وتطمئنُّ إليه نفوسُهم . وقد رأينا كيف نجح الكتابُ في ذلك نجاحاً تاريخيّاً .

والحقيقةُ التي أظنُّ أنّ القارئ اللبيب لم يعُدْ بحاجةٍ إلى أكثر من إلفاتٍ سريعٍ إليها ، أنّ كتاب (المُقنعة) ، بالمنهج المُبتكَر الذي التزم به ، وبمُراعاته للمزاج العامّ لجمهورِهِ ، وأيضاً لقُدرته على استيعاب التطوّرات السّابقة ، قد وضع الفقه على رأس الطريق الذي سيكونُ عليه منذ الآن أن يوسعَ خُطاه عليها. وهو سيفعلُ ذلك بالتأكيد، وسيُتابع خطّه التطوريّ الصّاعِد الذي لن يتوقّفْ ابداً ، اللهم إلا لفترةٍ غير طويلة بمقاييس التطوّر الفكريّ ، وفي إطارٍ محدود . أعني بذلك الأزمة التي اصطنعتها المدرسة الأخباريّة ، دون أدنى مُقتضٍ منهجيّ ، أو ضرورةٍ بأيّ معنى من المعاني ، ونشُطتْ في القرنين الثاني والثالث عشر للهجرة / السابع والثامن عشر للميلاد . وعملتْ بإصرارٍ مُدهش على العودة بالأحكام إلى أُنموذجَي الكُليني والصّدوق ، أي بالنتيجة على إلغاء كلّ الإنجازات البنيويّة في الفقه ، التي توالى على العمل عليها أجيالٌ من كبار الفُقهاء ، قبل أن تندثر نهائيّاً . ليعود النهجُ الفقهيُّ الاجتهاديُّ بعدَها إلى مُتابعة خطّه التطوّريّ الصّاعِد نفسه أقوى ممّا كان ، وما يزال وسيبقى إن شاء الله .

---

2 ــ السّيّد المُرتضى ومشروع الفقه اليقيني

خُطوةٌ إلى الوراء ؟

1 ـــ لفيفٌ من سيرته

علي بن الحسين الموسوي (355 ــ 436 هـ / 965 ــ 1044م) ، عُرف أيضاً بـ (علَم الهُدى) ، كما حملَ أو حُمّل لقب (ذو المجديَن) ، يعني فيما يبدو مجدَ الشّرف الموروث ، ومجدَ المكانة العلميّة المُكتَسَب . ويبدو أيضاً أنّ الاعتناء باللّقب والتّلقُّب تراث بيته ، فقد حمل أبوه من قبلِه لقبَي (الطاهر) و (ذو المناقب) [1].

وُلِدَ في بيت عزٍّ وجاه ، يرتفع بنسبه إلى الإمام الكاظم (ع) بخمس وسائط . شغل أبوه أبو أحمد منصبَ نقابة الطالبيين والنظرَ في المظالم وإمارة الحجّ ، ثم كان المنصبُ من بعده لابنه محمد الشريف الرّضي (ت:406 هـ/1015م) ، قبل أن ينتهى إلى أخيه المرتضى بعد وفاة الرّضي . وكان الأبُ عظيم المنزلة في الدولة البويهيّة في العراق ، مسموع الكلمة لدى الكافّة ، ولذلك فقد كان يُكلَّف على أعلى مستوى بمهامٍ سياسيّةٍ دقيقة يكون النجاح حليفه فيها دائماً . والظاهر أنّه ، بما تحلّى به من صفات موروثةً ومُكتسبَةً ، كان أوّل من برُز من أجيال الأُسرة في بغداد ، بعد أن تحوّل إليها من البصرة [1] . لكن يبدو أنّ بروزَه لم يكُن مُستنداً إلى صفاتٍ فكريّةٍ ، بل إلى نسبِه الشريف وكياسته وذكائه الاجتماعي . ثم أنّ ابنَه أضاف إلى موقع الأُسرة حُضورَه العلميّ والدينيّ الباهر .

---

1 ــ انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره .

ثمة قصّةٌ تُروى للتحوّل الكبير في سيرةِ الابن باتجاه طلب العلم ، تقول أنّ أُمّه فاطمة ، وهي من أُصولٍ زيديّة (حفيدة الإمام الناصر الصغير الحسن أحمد ابن الناصر الكبير، النقيب ببغداد) ، حملت ولديها الصغيريَن محمداً وعلياً إلى الشيخ المُفيد لتطلبَ منه أنْ يُعلّمهما الفقه . وطبعاً استجاب الشيخُ لطلب السيّدة الجليلة دون تردُّد، وتولّى تعليمهما أو الإشرافَ على تعليمهما في البداية . فإنْ صحّت القصّة فهي تعني أنّ علاقة المرتضى بشيخه طالت زُهاء الخمسين سنة . وذلك أمرٌ لم يذكره أحد ، مع أنّه يستحقُّ التنويه .

بعد وفاة أُستاذه الشيخ المفيد احتلّ الموقع الأوّل بين الشيعة الإماميّة في بغداد مدّة ثلاثٍ وعشرين سنة (413 ــ 436) ، كان أثناءَها المُدرّسَ والمصنّف الأبرز في الكلام والفقه الإماميّيَن في بغداد ، وعالِمَ الدين ذا المقام الذي لا يُنازعه فيه أحد بين الشيعة في العراق والشام[1] على الأقلّ . وكانت داره بمثابة دارٍ للعلم ، يُدرّسُ فيها مختلف العلوم ، ويخصُّ البارزين ممّن حوله بنفقةٍ ثابتة . ومن أعرفهم الشيخ أبو جعفر الطوسي ، وعبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، وسلاّر بن عبد العزيز الديلمي ، وأبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري ، وأحمد بن علي النجاشي . ولكلّ ذلك فقد اعتبرناه المُمثّلَ الثاني لمدرسة بغداد في الفقه الإمامي .

2 ــــ عالَمه الفكري

ممّا لا ريب فيه أنّ السيّد المرتضى كان ، كما أُستاذه ، كلاميّاً بالدرجة الأُولى، إلى جانب كونه فقيهاً ومُفسّراً ولغويّاً وأديباً وشاعراً ، إماماً في ذلك كلّهِ.

---

1 ــ على موقعه في الشام بخاصةٍ انظر مقالتنا " السيّد المرتضى حضوره الفكري في لبنان وما والاه " في مجلة (العقيدة) التي يُصدرها (المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية في النجف) ، السنة الأُولى : 3 / 277 ــ86.

وما يزال كتابه (الشّافي) في الإمامة ، الذي أعاد فيه بلغته الرفيعة وبيانه العذْب صياغةَ النظريّة الإماميّة في هذا الباب ، كتاباً لا غنى عنه في بابه . فضلاً عن كتابيه الكلاميين أيضاً (تنزيه الأنبياء والأئمة) و(تحقيق الإرادة) وكلاهما مطبوع. أمّا كتابه المطبوع أيضاً (الغُرَر والدُّرَر) ، المعروف أكثر بـ (الأمالي) ، فهو كتابٌ فريدٌ في بابه ، بما حواه من طرائف وإشكاليّات ، تدلُّ بمعالجتهاعلى مقدرته النّقديّة الفائقة ، إلى إحاطةٍ واستيعابٍ للمأثور. كلُّ ذلك ، كما هو الشأن دائماً ، تُزيّنه وتُحلّيه طلاوةُ لغته البالغة الجمال .

من الغنيّ عن البيان أنّ بقاءَ الكثير من كُتُبه حتى اليوم ، ونحن لم نذكر إلا بعضَها ، لدليلٌ على احتفاء القُرّاء بها جيلاً بعد جيل ، على تنوّع موضوعاتها واختلاف مداركها . ذلك أنّ المعروف أنّ الإبداع والعبقريّة في علمٍ أو فنٍ هي حسناءٌ غَيور، ليست تتعايشُ مع ما يُنافسها . ولكنّنا هنا أمامَ عبقريّةٍ جامعةٍ تكامُليّةٍ ، تساكنت فيها العلومُ العقليّة مع النّقليّة مع الموهبة الشعريّة مع الإبداع الأدبي مع براعة المُعالجَة . فسبحان مُقسّم الأرزاق !

بيدَ أنّ إشكاليّتنا الكبرى معه هي حصْراً في فقهه . ولتكُن هذه الإشارة مدخلنا لنسْقه في بحثنا .

3 ـــ نظريّته في الحديث ، مراجعةٌ نقديّة

فاجأ السيّدُ المرتضى الوسطَ الإماميّ ، الذي كان قد بدأ يرتاح من الإلتباسات السابقة بين الحديث والفقه ، إلى وبفضل إنجاز الشيخ المُفيد وانحيازهِ الناجح إلى صفّ الفقه والفقيه ، ـــ فاجأه بنظريّةٍ غير مسبوقةٍ ، تضربُ بمنطوقِها ، إنْ هو أُعمِلَ حقاً بكاملِ آليّته ومآلِه ، النتائجَ التي صرف السّلفُ قروناً في إحكامِها ، وصرفنا نحن كلّ ما سبق من هذا البحث في تتبّعها وبيانِها . وذلك مُقدّمةً لإقامَة آليّةٍ أرادها جديدةٍ لعمل الفقيه ، مَبنيّةٍ على قواعد

مختلفة . فكأنّه بل إنّه بهذا وذاك يحاول أن يبني نظريّةً جديدة ، لا تخرجُ على مفهوم الفقه والفقيه كما استقرّ وعرفناه على يدي أُستاذه ، ولكنّها تقِفُ سدّاً منيعاً بينه وبين مصدرٍ أساسيٍ جدّاً في العمل ثم في الاستنباط ، بالنحو الذي استنّه لأنفسهم السابقون منذ عصر الحُضور، وُصولاً إلى عصر الفقه الاجتهادي ، هو النصّ المَروي عن الأئمة . وذلك تحت شعار أنّه دليلٌ ظنّيّ لا يُفيدُ علماً ولا عملاً .

هذه الأُطروحة المُذهلة في شجاعتِها ، تنتهي عند السيّد المرتضى إلى القول بالتضمُّن ، أنّه يتعهّدُ بأن يبني فقهاً استدلاليّاً شاملاً ، مَبنيّاً على أحاديث يقينيّة ، ليس فيها شئٌ من أخبار الآحاد الظنّيّة ، وعلى إجماع الخاصّة . (" **الخاصّة** " هنا تعني الشيعة " **الخاصّة دون العامّة** " ، بالإضافة إلى " **العُلماء دون الجُهّال** [1] ") .

كيف ذلك ؟

مُنطلَق السيّد إلى نظريّته هو تصنيفُ " **الخبر**" (دائماً يقول " **الخبر**" وليس (الحديث) أبداً ، تذكيراً بأنّه يحتمل الصدق والكذب . أمّا (الحديث) فإنّه قد يُعلي من شأنه قليلاً ، وذلك ما لا يُناسب مقاصدَه) ، ــ يُصنّفه إلى متواتر وخبر آحاد أو خبر آحادي .

من الضروري أن نُلاحظ بادئ ذي بدء ، أن هذا التصنيف لم يكن من قبلُ جزءً من اللغة الفنّيّة ولا معمولاً به بين المُحدّثين الإماميّة . وذلك لسببٍ بسيط ، هو أنّهم لم يكونوا بحاجةٍ إليه ، لخُلوّ الحديث الذي يتداولونه من المتواتر. لأنّ الأئمة ، وهم المصدر الأوّل للحديث ، لم يكونوا في الموقع الذي

---

1 ــ السيّد المرتضى : جوابات المسائل التبّانيّات ، ضمن (رسائل الشريف المرتضى) ، ط . قم 1405: المجموعة الأُولى / 15.

يُتيح لهم أن يُخاطبوا بحديثهم الجَمْعَ الذي يستحيل تواطؤُه على الكذب ، ليروي هؤلاء ما استوعوه عن أحدِهم إلى جمْعٍ مثلِه ، وهكذا إلى أن يصِلَ النصُّ إلينا . وبذلك يكون الحديث قد تمّ له الشّرط الأساسي لصفة التواتر، عند غير الشيعة ، وعند من أخذه عنهم من الشيعة الإماميّة .

إنّ أوّل تعريفٍ إماميّ جامعٍ مانعٍ للمتواتِر نجِدُهُ لدى الشهيد الثاني (ق: 965هـ/1558 م) في رسالته (الرعاية لحال البداية في علم الدراية[1]) . وهو أوّل كتابٍ إماميٍّ في بابِه[2] . ونحن نعرفُ أنّ هذه الرسالة هي عبارةٌ عن صياغةٍ شيعيّةٍ لمادّة هذا العلم ، كما هي لدى غيرهم ، ممّن سبقوا إلى التصنيف فيه . إذن ، فهو قد نسج فيها على منوال غيره . وإذن ، فاهتمامه بإيراد تعريفٍ دقيقٍ للتواتر لا يحمل مغزىً يمكن أن يأول إلى أنّ الأمر يهمّه كفقيه . كلُّ ما في الأمر أنّه وجده عند القوم فأورده .

لكنّ ما نستغربه أشدَّ الاستغراب ، أنّ المرتضى لا يهتمّ بإيراد تعريفٍ للتواتر عنده ، كمثل الذي قرأناه عند الشهيد . بل يكتفي بإيراد أمثولاتٍ عليه ، أراد منها رفْع الاستغراب عن كثرة المُتواتر ، وأنْ ليس من الضروري كثرة الرّواة

---

1 ـ ط. قم 1423هـ / 59 . كذا الاسم في النشرة . ولكنّ المؤلف سمّاها في فاتحة الرسالة (البداية في علم الدراية) انظر : الذريعة : 58. وعلى كل حال فإنّه قال على تعريف المتواتر : " **ما بلغت رُواتُه من الكثرة مبلغاً أحالت العادةُ تواطؤهم على الكذب , واستمرّ ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تتعدّد ، بأن يرويه قومٌ عن قومٍ ، وهكذا إلى الأوّل . فيكون أوّلُه في هذا الوصف كآخره ، ووسطه كطرفيَه ، ليحصل الوصف . وهو استحالة التواطؤ على الكذب ، للكثرة في جميع الطبقات المُتعدّدة** " .

2 ـ قارن ما أورده شيخنا الطهراني في الذريعة:54/8 ـ 56 ، تحت عنوان (دراية الحديث) حيث يذكر ما صُنّفه الشيعة في هذا العلم ، حيث لا نجِدُ كتاباً سابقاً على رسالة الشهيد . يتلوه كتابٌ للمحقق الكركي ثم آخَرُ لعلي بن محمود المشغري . ثم كرّتْ السُّبحة بعدهما .

في كل الطبقات بما يستحيل معه تواطؤهم على الكذب ، بل يكتفي بكثرتهم في الطبقة الأخيرة فقط . ويضربُ على ذلك مثلاً بأنّ " **كلُّ واحدٍ منّا يسمع الأخبار ممّن يُخبره عن عُمان وسجستان والبُلدان التي ما شاهدها فيعلمُ صدقَهم إذا علِمَ أنّ العادة لم تجئ في مثل مَن خبّره عن ذلك بالكذب لعدم جواز اتفاق الكذب والتواطؤ** [1]" .

ثم أنّه يضرب على ذلك مثالاً آخَر أقرب إلى ما يُعالجُه هو " **العلم بالنصّ الذي ينفردُ به الإماميّة** [1] " ، يعني مثال مَسْح الرأس والرجليَن في الوضؤ دون الغسل ، وحُرمة الفقاع . . . . الخ. وهي معروفة .

هذا الأُسلوب الغريب في الاستدلال يتكرّرُ منه كثيراً في كتاباته ، وكأنّه لا يعرف أنّ تلك الأُمثولات ليست أخباراً تحتملُ الصّدق والكذب، بل هي معلوماتٌ يقينيّة ، ليست محَلاً للدليل بما هو مُتواتر أو غير مُتواتِر. وإلا نكون كمَن يطلب الدليل على كلّ وأيّ شيءٍ ، حتى لو كان من أوضح الواضحات .

ثم إنّ المغزى في إيراده تلك الأُمثولات في الكثير من كتاباتِه مُكرّراً ومُعيداً أنّه لا يملك غيرَها .

هـذا يطرح سؤالاً : ماذا بشأن ما يختلف فيه فُقهاء الإماميّة أنفسُهم وهو كثير؟ هل علينا أن نغُضّ الطّرْفَ عنه ، أو أنْ نصرف النظر عنها ، كما يفعل هو إذ يحصر أُمثولاتِه فيما انفردوا به عن غيرهم من أرباب المذاهب ؟ أم علينا حصْراً أن نُعالجه بمقولتَي التواتر والإجماع ، وهو بالتأكيد ليس محلاً لهما ؟

السؤال يكبُرُ أمامنا إذ نذكرُ ونُذكّرُ بأنّ الأئمة كانوا يُلقون أحاديثهم على أصحابهم ، ويحثّونهم على روايتِها ونشْرِها ، ويُشيدون بفضل مَن يستحقّ

---

1 ـ المسألة السابعة من (جوابات المسائل الرّسيّة الأولى) ضمن (رسائل الشريف المرتضى) : 2 / 338 .

منهم الإشادةَ بأعماله في هذا السبيل ، مع أنّهم كانوا يعرفون حقّ المعرفة أنّ رواياتهم عنهم لن تكون من غير أخبار الآحاد ، ولن يكون حظُّها من التواتُر شيئاً مذكورا . وعلى ذلك الأساس بنى كلُّ من أتى بعدهم في عصر الغيبة ، من مُحدّثين وفقهاء ، في كل ما عملوه تسجيلاً ونقْداً وتبويباً واستنباطاً ، في مسيرةٍ بديعةٍ هي من أروع مغامرات الفكر الإنساني ، أمضينا كلّ ماسلفَ من هذا البحث في استكشافِها واعتبار مغازيها .

بعد هذا كلّه يأتينا السيّد رحماتُ الله عليه ليقول ــ ويا للغرابَة ــ : " **وأمّا الطريق إلى معرفة خطاب الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام فقد يكون بالمُشافهة لمَن يشهدهما ، ويعلم ضرورة إضافة الخطاب إليهما . ومَن نأى عنهما فطريقه إلى هذه المعرفة الخبرُ المتواتر الذي يُفضي إلى العلم** [1] " .

هذا النصّ لا يُسقطُ فقط كلّ الأحاديث المَرويّة عن الأئمة جُملةً وتفصيلاً ، باستثناء ماهو متواتر عنده ممّا مثّل به ، بل يجرفُ معه كل الأصول المُستنبطَة منها ، والتي كانوا يُدرّبون أصحابَهم عليها ، ثم انتهت إلى القواعد الفقهيّة المعروفة في الأُصول العمليّة . وقد بيّنّاها واستثبتناها فيما سبق من الكتاب الأوّل .

مسألة الإجماع ، بوصفه " **يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمُشافهة**[2] " غايةً وطريقاً ، لاتقِلُّ إثارةِ لعجبِنا عن مسألة حصْر الأخذ بكلام المعصومين بالمُشافهة والتواتُر .غايةً بأنّ فائدته العلم، وطريقاً بأنّه يتضمّن رأي إمام العصر .

أمّا مسألةُ العلم اليقيني ، بوصفه غايةً للفقيه ، فإنّنا سنُناقشُها فيما سيأتي إن شاء الله .

---

1 ــ جوابات المسائل التّبّنيّات ، ضمن (رسائل الشريف المرتضى) : 1 / 11 .

2 ــ نفسه .

وأمّا حُجّيّة الإجماع ، باعتباره " **حُجّةً في كل حكمٍ ليس له دليل**[1]" ، فقد عقد لها فصلاً ضافياً ، عالج فيه إثبات حُجّيّة الإجماع بدُخول الإمام فيه ، ثم كيفيّة العلم بدُخول الإمام في الإجماع [2].

والحقيقة أنّه بذل جُهداً صادقاً في إثبات حُجيّة الإجماع . ذلك أنّ حُجّيّته دليلاً شرعيّاً لم تكُن مُعنونَةً عند فُقهاء الإماميّة من قبل ، تماماً كالتواتُر وللسبب نفسِه . أي بالنتيجة أنّ التأسيس لحُجّيّته يقع على عاتقه وحدَه . وعليه فإنّه ، بعقليّته المنهجيّة الدقيقة ، انبري أوّلُ إلى تعريفه حيث قال أنّه " **ليس المُشار بالإجماع ، الذي نقطع على أنّ الحُجّة فيه ، إلى إجماع العامّة والخاصّة والعُلماء والجُهّال . وإنّما المُشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعيّة أقوالٌ مضبوطَة معروفة**[3] ". وهذا الكلام بوصفه تعريفاً صحيحٌ ومتين من حيث المبدأ .

من هذا الباب ينفذُ مباشرةً إلى إثبات الحُجّيّة " **وهو أن يُعلَمَ عند عدم تمييز عين الإمام وانفراد شخصِه [. . . .] يُوثَقُ بأنّ قوله داخِلٌ في جُملة أقوالهم** " . وذلك بتوجيه " **أنّ الرسول والإمام إذا كان مُتميّزاً مُتعيّناً عُلمتْ مذاهبه وأقواله بالمُشافهة أو بالتواتُر عنه . وإذا كان مُستتراً غير مُتميّز العين ، وإن كان مقطوعاً على وجوده واختلاطه بنا ، عُلمت أقواله بإجماع الطائفة التي نقطع على أنّ قوله في جملة أقوالهم ، وإن كان العلمُ بذلك من أحواله لا يعدو إمّا بالمُشافهة أو بالتواتُر. وإنّما يختلف الحالان بالتمييز والتعيين في حالٍ ، وفقدهما في أُخرى [4]** " .

ممّا لاريب فيه أنّ هذا التوجيه المُبتَكَر، والذي سيتردّد كثيراً من بعده ،

---

1 ــ أيضاً / 16 .
2 ــ أيضاً / 11 ــ 20 .
3 ــ أيضاً / 17 .
4 ــ أيضاً / 11 .

يشهدُ لصاحبه بالمقدرة على الاستفادة من التنويعات الفكريّة التي بين يديه ، والجَمْعِ بينها ، أو بالأحرى تركيبها ، بما يؤدّي إلى فكرةٍ جديدةٍ تماماً ، لا يبدو لأوّل وهلة أنّها ذات علاقةٍ بطرفيها . وهذه من أهمّ صفات الباحث . لاشكّ في أنّه استفادها من طول المُمارسة في علم الكلام .

بيد أنّه (أعني التوجيه) هو في النهاية افتراضي ، ليس يستندُ إلى واقعٍ محسوس أو دليلٍ ملموس، بل على فرضيّات ذهنيّة بحتة، هي أشبه بالتصوّرات والخيالات . فما ومَن الذي يُثبتُ أن الإمام الـ "**مُستتر وغير المُتميّز العين**" مُشاركٌ في العمل الفقاهتي بالنحو الذي يتولاّه الفقهاء ؟ . ثم أنّ " **العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعيّة أقوالٌ مضبوطَة معروفة** " ، وأقوالهم عنده بحقّ مادّةُ الإجماع ، معروفون بأسمائهم وسيرتهم وأنسابهم ، فعلى أي أساس " **نقطع على أنّ قوله في جملة أقوالهم** " !؟ فضلاً عن أنّ سيرة الأئمة في عصر الحُضور تدلُّ على أنّهم لم يعملوا على بناء إجماعات ، بل إنّهم أداروا الحوار بين أصحابهم فيما هم فيه مختلفون . من ضمن سياسةٍ تعمل على الحِفاظ على حريّة الرأي وحقّ الخلاف والاختلاف ، وعلى ذلك ربّوا أصحابهم . إلى غير ذلك من ضروب النقود التي من السهولة بمكان أن تُوجّه إلى هذه الحُجيّة العجيبة الغريبة .

أضِفْ إلى ذلك إنّ فكرة أنّ "**الإجماع حُجّةٌ في كلّ حكمٍ ليس لـه دليل** "، حيث كلمة "**دليل**" هنا تعنى عنده حصْراً التواتُر(طبعاً بالإضافة إلى حُجّيّة ظاهر الكتاب) ، ــ هذه الفكرة تقولُ بالتّضمّن أنّه (الإجماع) دليلٌ من الدرجة الثانية ، أو كما قد يُقال في لغة الفقهاء ، دليلٌ في طول التواتُر وليس في عرْضِه . وفي هذا خُلْفٌ واضح ، يجعلُ من قول الإمام ، وإنْ يكُنْ مُتَضمَّناً ولكنّ وُجودَه مَقطوعٌ به عنده كما رأينا ، دليلاً بهذه المثابة من الموقعيّة الأضعف .

---

1 ــ أيضاً / 11 .

ولو اتّنا شئنا أن نُسايرَ السيّد المرتضى قليلاً في طريقة تفكيره في المقام ، فسيكون علينا أن نقول دون تردّد ، أنّ الإجماع باعتباره مُتضمّنا لقول إمام العصر يجب أن يكون له الموقع الأوّل بوصفه دليلاً شرعيّاً ، أو أنّه على الأقلّ من درجة التواتُر. لأنّ الاثنين ندّان في الصفة ، وما هي إلا أنّهما كلاهما من قولُ الإمام .

بقي لدينا سؤالٌ أخيرٌ من شقّيَن :

لماذا خرج السيّدُ المرتضى رضوان الله عليه بنفسه وبمنهجِه الفذّ ، خُروجاً يكاد يكون جَذريّاً ، عن المسار الطويل الذي سار وعمل عليه جميعُ أسلافه ، وثبت عمليّاً جدواه بما حقّقه من إنجازاتٍ باهرة ، هو نفسه مَدينٌ لها ، على الأقلّ بوصفِه أحد ثمرات الخطّ التطوّريّ الذي تتبّعناه فصولاً فيما سبق من هذا البحث ؟

الجواب اليقينيّ الوحيد الذي ينبغي أن يُقال عن هذا السؤال ومثله : الله تعالى أعلم ! لأنّ السؤالَ هو عن النّوايا .

ومع ذلك فإنّنا لا يُمكن أن نُغفِل أنّ لغلبة المنهج الكلامي ــ الفلسفي أثره البيّن ، الذي لا تُخطئه العينُ الخبيرة النّاقدة ، عليه فقيهاً . إن العقل الذي أنتج (الشّافي في الإمامَة) وغيرَه من الأبحاث الكلاميّة البديعة ، لم يستقِلْ وينتحي جانباً في أعماله في الفقه وأُصولِه . ذلك هو موضع الخُلْف المنهجي الذي أوصلَه إلى العدَميّة فقيهاً .

يُكرّر السيّدُ ويُعيد أنّه يسعى في فقهه إلى اليقين (العلم ، بحسب الكلمة التي تتكرّر كثيراً في كلامه) ، وأنّ كلّ ما سواه أو أقلّ منه إنّما هو ظنٌّ لا يُفيدُ علماً ولا عملاً .

ولكن ، هل من الممكن حقّاً أن نبني فقهاً يقينيّاً استدلاليّاً شاملاً بأيّة وسيلة، حتى إنْ نحن صرفنا النّظرَ عن العيوب المنهجيّة الهائلة ، التي

استعرضناها بإيجاز في نقدنا لمفهومي التواتُر والإجماع عنده ، بوصفهما عنده أيضاً طريقيَن حصريّيَن لـ " **علم** " ؟

وبتعبيرٍ آخَر :

هل من المُمكن حقّاً أن يكون الفقه علماً غير ظنّيّ ؟

ثم هل الظنّ كلّه وعاءٌ واحد ، لكي يُقال بالمُطلَق ومن دون تمييز أنّه " **لا يُفيد علماً ولا عملاً** " ؟ أي سواءٌ كان ظنّاً بَدْويّاً ساذجاً ، خاضعاً للهوى والتقليد وما إليهما ، هو حقّاً ذلك الذي " **لا يُغني من الحق شيئاً** " ، و " **لا يُفيدُ علماً ولا عملاً** " . أم كان ظنّاً اجتهاديّاً ، ناشئاً من استقراء الفقيه الآهِل الأدلّةَ المُتوفّرةَ لديه استقراءً شاملاً بحسب الوُسع ، ومن ثَمّ يبذل وُسعه في إعمالها واستنطاقها ، بما يؤدّي إلى حصيلةٍ اجتهاديّةٍ ، ينتهي إلى صياغتها بشكل فتوى ، هي بالفعل ظنّيّة بالتأكيد ، ولكن بالمعنى الذي قُلناه . وشتّان ما بين الظنّين .

ونقولُ في الجواب :

ــ أوّلاً : إنّ علم الفقه لا يمكنُ أن يكون إلا ظنّيّاً ، باستثناء بعض أحكامه الثّابتة بالضرورة. حالُه في هذا كحالِ كافة العلوم والمعارف الإنسانيّة ، بل وكحالِ الكثير من مسائل العلوم التجريبيّة . وما طلبُ اليقين فيه وفيها إلا من قبيل طلب ما هو ضدّ طبيعة الأشياء .

الغاية من وراء تلك العلوم هي الوصول إلى نتائج لاترقى فوق مستوى الظّنّ ، ظنُّ العارف طبعاً. وهي بالتأكيد لاتطمح إلى الوصول إلى اليقين القطعيّ ، بل وليس ذلك من شأنها .

هذا ، مع ضرورة مُراعاة شرطٍ أساسيّ ، هو أنْ يكون سعيُ أربابِها مَقوداً ووفقَ المناهج المُقرّرَة والخاصة بكلّ علمٍ علمٍ منها . الخروجُ عليها إلى غيرها دون دليلٍ كافٍ ومُقنِع ، يُثبِتُ بالمحسوس أنّه يمكن عن طريقها الوصول

إلى نتائج مُرضيَة بالنظر إلى الغاية المُعلّقة عليه ، بحيث تسلكُ في نطاق الحركة التطوّريّة للعلم ، ــ ذلك الخروج سيكون مغامرةً غير مضمونة النتائج ، بل قد تُؤدّي إلى إرباك الجُهد المَبذول في سياق تلك الحركة ، مثلما حصل بالفعل جرّاء مشروع الفقه اليقيني للسيّد المرتضى .

ــ ثانياً : إنّ علم الفقه هو، بفرعيَه الكبيريَن : العبادات والمُعاملات ، تشريعٌ يرمي إلى تنظيم شبكة العلاقات في المجتمع "**ليقوم الناسُ بالقسط**" . إذن، فما من غنىً له عن أنْ يتحرّك بحركةٍ ثابتةٍ تطوّريّة ، بالنحو الذي تتبّعناه ونتتبّعه وسنتتبّعه . أي مع تطوّر البُنى الاجتماعيّة بكافة وجوهها ، وأيضاً مع التطوّر الداخلي البنيوي للعلم نفسه .

بهذا الاعتبار، فإنّ القول بأنّ غايته حصْراً هي الوصول إلى أحكامٍ يقينيّة ، وكلُّ ماسواها لا يُفيدُ علماً ولا عملاً ، أي بالتالي تجميد حراكه عند النتائج / الأحكام المَزعومة يقينيّة ، هذا القول ، بالإضافة إلى استحالته ، هو بمعنى وأدِه ومنع تطوّره ، كما حصل لمذاهب أُخرى تحت شعارٍ مُشابه .

هذه كلّها أُمورٌ لم يلحظها السيّدُ المرتضى في مشروعه . ولذلك فإنّه سرعان ما اندثَر ، بل إنّنا نراه قد عجز عن الإقلاع .

إنّ أبلغ إمارةٍ على ما نقول نراها في ضآلة المادة الفقهيّة في تراثه الغني والكبير . بل إنّنا نرى بالمُقارنة أنّه قد صرف من الجُهد والعمل في سبيل الدفاع عن مشروعه الطَّموح ، أكثر ممّا صرف في سبيل تنفيذه . وكتاباتُه الكثيرة ، في غير كتابٍ له ، وفي جوابات الأسئلة التي وُجّهت إليه في هذا النطاق ، شاهد صدقٍ على ما نقول . واستناداً إلى هذه الملاحظة قُلنا أن مشروعه عجز عن الإقلاع .

أكثر من ذلك :

على الرغم من الاهتمام والأهميّة الكبيرين اللذين علّقهما على الحديث

المتواتر ، فإنّنا لا نجِد له كبيرَ أثرٍ فيما عالجه من مسائل فقهيّة ، وما أورده فيها من أدلّةٍ على ما يذهب إليه . وفي هذا دليلٌ مبينٌ على أنّه ، وإن يكُن لا ريب إطلاقاً في حُجّيّة المتواتر ، ولكنّه أشبه بالأماني ، جميلةٌ في التّغنّي ، لكنّ نفعها مَرهونٌ ومَشروطٌ بأنْ توجدَ بالفعل . وذلك ما لم يحصل للسبب الذي بسطناه قبل قليل .

مسألة الإجماع عنده أكثر تعقيداً . وقد عرضنا لها فيما سبق أيضاً . ونُضيفُ الآن أنّنا في هذا أمام مشكلةٍ مفهوميّة نطرحها بالسؤال التالي :

ما هو معنى (الإجماع) عنده ؟

يقول في (جوابات المسائل التّبّانيّات) أنّه " **إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعيّة أقوالٌ مضبوطَة معروفة** [1]" . وقد أكّد هذا المعنى في (جوابات المسائل الموصليّات الثالثة) فقال : "**هو إجماع الفرقة المُحقّة من الإماميّة [. . .] فإذا هم أطبقوا على مذهبٍ من المذاهب علمنا أنّـه هو الحق**[2] " . ولكنّه يقول أيضاً أنّـه " **إجماعُ جماعةٍ على بعض الأقوال يوثَقُ بأنّ قوله (الإمام) داخلٌ في جملة أقوالهم** [3] " . وهذا يشهد بأنّ مفهوم الإجماع عنده متغيّر . فهوتارةً ذو حُجيّةٍ ذاتيّة (التعريف الأول) ، وثانية أن حُجيّته ناشئةٌ من الثقة بأنّ قول الإمام داخلٌ في جملة أقوالهم . وثالثة أنه إجماع الفرقة المُحقّة ، ورابعةٌ أنّه إجماع جماعة . وربما كان هذا الاضطراب على مستوى المفهوم، هو الذي منحه القدرة على أن يقول: " **إنّ أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدّمهم ومتأخّرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد**[4] " .

---

1 ــ رسائل الشريف المرتضى : 1 / 23 .

2 ــ نفسه / 205 .

3 ــ أيضاً : 1 / 11 .

4 ــ جوابات المسائل الموصليّات الثالثة : 1 / 203 .

ممّا نعلم علم اليقين ليس فقط أنّه كلامٌ غير دقيق ، بل أيضاً أن الصحيح عكسه تماماً . إلا إذا كان يقصد بـ " **أصحابنا** " مَن " **لهم في الأحكام الشرعيّة أقوالٌ مضبوطة معروفة** " فقط ، بما يُخرِج كافة أهل الحديث عن الاعتبار، لأنّ هؤلاء عنده رُواة ، وليسوا أصحاب " **أقوال** " في " **الأحكام الشرعيّة** " .

4 ـــ تساؤلٌ أخير

الآن ، وبعد أنْ سبرنا مشروع السيّد المرتضى في الفقه بمختلف جوانبه فيما نزعم ، نعود إلى التساؤل الذي طرحناه ضمن عنوان هذا الفصل :

فهل كان مشروعه ذاك " **خطوةً إلى الوراء ؟** "

نردُّ في الجواب : نعم وكلاّ **!**

نعم **!** باعتبار أنّه عطّل تطوّر الفقه الإمامي لمُدّة رُبع قرن على الأقلّ . ومجرّد تعطيل التطوّر هو بنفسه خطوةٌ إلى الوراء . خصوصاً وأنّه هو نفسه لم يُنتج إبّانها إلا أعمالاً فقهيّةً قليلة ، لم يطُلْ بها العمر قبل أن تندثر . حتى كتابه الفقهي جُزئيّا الصغير حجماً (جُمَلُ العلم والعمل) ، إن يكُن قد بقي ، فبفضل شرحَي صاحبيه الشيخ الطوسي وابن البرّاج الطرابلسي ، اللذين تقاسما العمل على الكتاب . هذا مع ضرورة مُلاحظة أنّ استنكاف الطوسي عن شرح القسم الفقهي من الكتاب له معنى ودلالة موقف من فقه المرتضى إجمالاً . وسنعود إلى مؤدّى ذلك ودلالته فيما سيأتي إن شاء الله .

وكلاّ **!** باعتبار أنّ أعمال أُستاذه الشيخ المفيد الباهرة الذكيّة في فقهه، وما لقيته من قبولٍ وإقبال ، هي خطوةً واسعة إلى الأمام في تطوّر البحث الفقهي الإمامي . بعدها لم يعُدْ بوسع أحدٍ أن يُعيد عقارب الساعة إلى الوراء .

تلك الحالة ، التي عنوانها الإحباط الفكري ، كانت برسم بطل المرحلة القادمة شيخ الطائفة الشيخ الطوسي .

الفصل السابع

الشيخ الطوسي ، شيخاً للطائفة

1 ــ إضاآتٌ على سيرته

محمد بن الحسن الطوسي (385 ــ 460 هـ / 995 ــ 1067 م) .

وُلِد ونشأ في طوس من خراسان ، وإليها يُنسَب . وكانت يومذاك بلدةً صغيرةً بدأت تنتعش وتضمّ إليها ماحولها من قُرىً (نوقان ، طابران . . . الخ.) ، بفضل التفاف الشيعة المُتكاثرين حول مقام ثامن الأئمة الإمام الرضا (ع) . وهذا الالتفاف بدوره عَرَضٌ من أعراض ارتفاع أمر الشيعة في إيران عموماً وشمالها خصوصاً ، بفضل التنظيم الشّامل والناجح للشيعة ، الذي عرضناه وبيّنّا معالمه في كتابنا (التاريخ السّرّيّ للإمامة) .

إذن ، فالشيخ الطوسي ، بما يعنيه شخصاً ، هو من ثمرات التحوّلات الجذريّة للتشيّع في القرنين السّابقَيْن لولادتِه. وكم لهذه المؤثّرات التاريخيّة البعيدة من دورٍ في صناعة الأشخاص ومصائرِهم . ولكنّ اكثر الناس لايعلمون .

لسنا نعرفُ شيئاً عن مُضطرَبات حياتِه إبّان نشأتِه الأولى بمسقط رأسِه . لكنْ ما من سببٍ لدينا للشكُّ في أنّها كانت عاديّةً في كلّ شئ . ممّا يُذكّرنا بسلفه الكبير الشيخ المفيد ، الذي وُلِد ونشأ في قريةٍ عراقيّةٍ بائسة . ثم أصاب حظوظَه وافيةً إذ تحوّل إلى بغداد ، كما سيفعلُ خلَفُه البعيد .

في السنة 408 هـ/1017 م ، أي يوم كان يدرجُ إلى الثالثة و العشرين من العُمر ، هاجر إلى بغداد[1] .

لسنا نعرف ماالذي حدا بـه إلى سلوك ذلك الطريق الطويل نحو بغداد

---

1 ــ قال في كتابه (الغيبة) : " . . من وقت دخولي إلى بغداد وهي سنة ثمان وأربعمائة".

بالـذّات ، وهل هـو طلبُ العلم ، أم غير ذلك ممّا يدعـو النـاس إلـى الهجـرة ؟ ما يُرجّح أنه الطلب هو أنّه ما أن استقرّ به المقام فيها ، أو بُعيد ذلك ، أو غير بعيد كثيراً على الأقلّ ، حتى رأيناه في عِداد تلاميذ شيخِها الشيخ المفيد . والظاهرُ أنّه قضى بضع سنوات من الخمس التي تفصلُ بين تاريخ وصوله إلى بغداد ووفاة الشيخ المفيد (ت : 413هـ / 1022م) في الدّراسة عليه . وسيأتي لهذه الملاحظة مَزيدُ بيان .

ثم أنّ الظاهر أيضاً أنّه تأهّل تأهُّلاً ما في وطنه ، قبل أن يهاجر إلى بغداد ، على شيخَين أحدهما عبد الحميد بن محمد المُقرئ النيسابوري ، والثاني محمد بن سليمان الحمداني/الحمراني الطوسي . على أنّنا لا نعرف ما يكفي عن مرتبة هذين في العلم . والمظنون أنّه تلقّى منهما الأوليّات ، خصوصاً إن نحن لاحظنا صفة أوّلهما " **المُقرئ** " ، فلعله أخذ عنه التلاوة .

إنْ صحّ ذلك ، وهو صحيحٌ إجمالاً دون ريب ، فهذا يعني أنّه أوّلُ شيعيٍّ إماميّ خرج من طوس في طلب العلم بالفقه[1] . وهذا بدوره ينطوي أيضاً على مؤشّرٍ تاريخيّ آخَر . ذلك أنّ الحافز إلى خطوةٍ غير عاديّةٍ كهذه ليست مُجرّد خِيارٍ شخصيّ من بين خِياراتٍ أُخرى ، مثلما يختار المرءُ مهنته من بين المهن المُتاحَة في مجتمعه . بل هي ، بالإضافة إلى ذلك ، خِيارٌ اجتماعي . فنحن نعرف جيّداً أنّ المجتمع ، أيّ مجتمعٍ كان ، لا يُنتج المثقف المُنتمي /

1 ــ أوّل أُنموذج للمثقف الشيعيّ الإماميّ الطوسي هو أحمد بن إبراهيم الطوسي ، المعروف بابن حمدون الكاتب (237ـ309هـ/851 ـ971م) . عِداده في أصحاب الإمامين الهادي والعسكري (ع) . ولكنّه لغويٌّ نحويٌّ شاعر ومصنفاته كلّها في هذا النطاق ، أي أنّه لم تكُن له عناية خاصة بالفقه . انظر الترجمة له في كتابنا (أعلام الشيعة) ومصادره . والذي يُمارس كُتُب السيرة والطبقات ، يمكنه أن يلاحظ بسهولة أنّ عامّة أهل الفقه والحديث الطوسيين قبل زمان الشيخ هم من غير الشيعة .

العُضوي (ومثاله في الإسلاميّ آنذاك الفقيه حَصْرا) إلا حين يطمئن إلى ذاتِه وما هو ذاتيٌّ له ، فتنشأُ عنده الحاجةُ إلى مَن يُسامي بثقافته الذّاتيّة ، وتلك هي وظيفة المُثقّف المُنتمي . إذن ، فعندما قصد الشيخ الطوسي بغداد في طلب العلم بالفقه ، كان يُعبّرُ بأمانةٍ وصدق عن وصول الشيعة في وطنه إلى هذه المرتبة من حيث الطمأنينة فالحاجة .

بهذا البيان نرى الشيخ الطوسي واقفاً بقامته العريضة عند مُفترَقيَن تاريخييَّن في وطنه. وهذه المُلابسة ومثلها ، بمختلف أشكالها ، نراها في عُمق سيرة الكبار ، إذ يتفاعلون تفاعُلاً ناجحاً معها . ومن هذا الباب بمصراعيه : مواصفات اللحظة التاريخيّة في جوانبها السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة أو في بعضها ، ومن ثَمّ التفاعُل الناجح معها ، يدخلون التاريخ بوصفهم مؤسّسين للمسار الحيّ العالق من بعدهم .

2 ــــ رَفْع وهــم

لكنّنا ، قبل الدخول في العالَم الفكريّ للشيخ ، يحسُنُ بنا أن نقِفَ عند نصوصٍ تتردّد في غير المصادر الشيعيّة ، تقول أنّه نشأ شافعيّ المذهب ، ثم أنّه بتأثير أُستاذه الشيخ المفيد تحوّل إلى التشيّع .

والذي يبدو لنا ، بعد أن تتبّعنا تلك النصوص في مختلف مصادرها ، أنّ أصلها يرجع إلى الذهبي في كتابيه (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام) و (سِيَر أعلام النبلاء) . قال في الأوّل منهما :" **قدم [الطوسي] بغداد وتعيّن ، وتفقّه للشافعي . ولزم الشيخ المفيد مدّة فتحوّل رافضيّاً** [1] " . ونصٌّ مثله بيسير اختلاف في الثاني [2] . ثم أنّ الأسنوي أخذ هذه المعلومة وصاغها بمــا

---

1 ــ ط. بيروت1414هـ/1994م: حوادث 441 ـ 460 م / 490 ـ 491 .

2 ــ ط. بيروت 1405 /1984 : 18 / 334 ـ 35 .

يُسوّغ لـه درْجَ الترجمة للشيخ تحت عنوان كتابه (طبقات الشافعيّة الكُبري) فقال : " **كان ينتمي إلى مذهب الشافعي**[1]". وعن هذا وذاك انتشر في مختلف المصادر المُماثلة ، ممّا استوفيناه ذكراً بحسب الوُسع فيما ترجمنا له في كتابنا (أعلام الشيعة) .

وما من غَرْوٍ عندنا في ذلك ولا بأس بحسب المبدأ . بل إنّ حُيود المرءِ إلى طريقٍ بـان لـه أنّه هو الحقّ ، بعد أن يكون قـد سلك غيرَه ، ممّا يُشـرّفُ أيَّ إنسان . ولكنّنا نرى الذهبيّ فيما اجترحه قد وقع في خطأيَن كبيريَن ، يكفي واحدٌ منها للحكم على نصّه بالتهافُت وعدم استيعاب المُعطيات :

ــ الأول : في قوله :" **قدم بغداد وتعيّن وتفقّه للشافعي** " ، الذي يُفهم منه أنّه " **تعيّن** " أي بات من عيون الشافعيّة في بغداد ، قبل أن يتصل بشيخه المفيد . والثابتُ المؤكّد أنّه قضى السنوات الخمس ما بين قدومه بغداد ووفاة الشيخ المفيد في صحبته ، وحضورُه البارز في كُتُبه كما سنرى شاهد صدقٍ على ذلك . فمتى أُتيح له أن " **يتعيّن** " بوصفه فقيهاً شافعيّاً ؟ وبل كيف يخفى ذلك إنْ صحّ حتى (اكتشفه) الذهبي ، الذي عاش بعد الطوسي بثلاثة قرون تقريباً (ت: 748هـ / 1346م) .

ــ الثاني: حقٌ أنّ الشيخ قد حضر في بغداد على غير كلاميّ ، كما سمع من غير مُحدّث من غير الشيعة ، ومنهم بالفعل مَن هو شافعي المذهب ، ذلك أمرٌ معروفٌ مشهور ليس فيه خفاء . ولكنّ مُشكلة الذهبي في نصّه المُتسرّع أنّه لم يستوعب معنى ذلك ، بل انتقل من هذه الواقعة المعروفة إلى ما هو معمولٌ به مَركوزٌ في الأذهان في زمانه ، فبنى على ذلك أنّ حضور الشيخ على بعض الشافعيّة يعني أنّه كان منهم . ما لم يُدركه أنّ الانفتاح على

---

1 ـ ط. بيروت ، الطبعة الثانية ، دار المعرفة لات : 3 / 51 .

مختلف المذاهب ذات المصداقيّة الفكريّة كان تقليداً معمولاً بين كبار علماء الشيعة في ذلك الأوان ، بل ومن بعده بزمانٍ طويل . بحيث أنّهم لا يستنكفون عن طلب الاستزادة من العلم من أهله حيثما تأتّى ، دون الانغلاق داخل حدود مذهبهم ، كما حصل بالفعل في مذاهب أُخرى .

3 ــ هل تتلمذ للمرتضى ؟

ثمة إشكاليّةٌ كبيرةٌ أُخرى ، تعترضُ طريقنا إلى عِمارة سيرةٍ دقيقةٍ للشيخ ، نطرحها بالتساؤل التالي :

هل تتلمذ حقّاً للسيّد المرتضى ؟

المصادر القديمة لا تقول إلا أنّه تتلمذ للشيخ المُفيد[1] .

وإنّنا مع علمنا المؤكد أنّه تتلمذ وأخذ عن كثيرين غيره ، أعرفهم : الحسين بن عُبيد الله الغضائري البغدادي (ت:411هـ) ، وأحمد بن عبد الواحد ابن الحاشر البزّاز(ت:423هـ) ، وعلي بن أحمد ابن أبي جيد القمي (ح: 408هـ) ، وأحمد بن محمد ابن الصّلت الأهوازي البغدادي (ت:409هـ) ، وجعفر بن الحسين ابن حسكة القمي (ت:410هـ) ، أي بالتالي أنّ حَصْرَ تتلمذه بالشيخ المفيد باطلٌ يقيناً ، ــ مع ذلك كلّه ، فإنّ عدم ذكر السيّد المرتضى بالخصوص في تلك المصادر القديمة في عِداد أساتذته ، له مغزى ومعنى النّفي ، وذلك لطُول العِشْرة ، وقُـوّة الحضور ، وبُعْد الصّيت .

---

1 ـ يقول النجاشي : 2 / 332 ، فيما ترجم به للمفيد في (الرجال) ، وهو شريك الشيخ في بعض أشياخه ، أي أنّه عرفه معرفةً وثيقة : "من تلامذة شيخنا أبي عبد الله " . ويقول العلاّمة الحلّي ، فيما ترجم به للمفيد أيضاً في كتابه : (خلاصة الأقوال في أحوال الرجال) ، ط. النجف 1381هـ/1961م / 148 : "وكان تلميذ الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان " .

لكنّ المصادر المتأخّرة إجمالاً تُصوّر الطوسي على أنّه صنيعة السيّد في كلّ شيءٍ تقريباً ، وأنّه كان يرعاه رعايةً تامةً ، ابتداءً من توجيهه وتدريسِه إلى القيام بنفقاته [1] .

ولا مُشاحّة في أنّ الشيخ كان يلقى من المرتضى رعايةً خاصّةً ، عنوانُها الأبرز تخصيصُه بأعلى راتبٍ ، ممّا كان يخصُّ به بعضَ تلاميذه . ولكنّ مسألة التتلمُذ عليه شأنٌ آخَرٌ لانجِدُ عليه دليلاً ، خصوصاً وأنهما كانا زميلَي درس على المفيد . بل إنّ الطوسي كان أقربَ مودّةً من المُرتضى لدى أُستاذيهما . وبل إنّنا نجِدُ دليلاً على نفيه ، بالإضافة إلى نصّيّ النجاشي والحلّي ، فيما سنقوله توّاً . وقد لاحظ شيخُنا الطهراني ذلك ضمناً حيث قال : " **وعاصر [الطوسي] السيدَ المرتضى 28 سنة**[2] " ، فقط " **عاصر** " .

ثمة مؤشّرٌ آخَر على نمط العلاقة الحَرِجَة التي قامت بين الإثنين أثناء تلك المُدّة الطويلة التي تعاصرا فيها ، نقرأه في أنّنا لا نجِد في مؤلفات الطوسي أدنى ذكرٍ للمرتضى فقيهاً سوى مُخالفاً له . في حين أنّنا نراه قد شحن كتابَه (الأمالي) برواياتٍ لا حصْر لها عن المفيد ، بل يكاد يكون كلُّه عن شيخه هذا. فضلاً عن أنّه صنّف كتابَه الكبير (تهذيب الأحكام) شرحاً لكتاب المفيد الفقهيّ (المقنعة) ، والشرح هنا له معنى التأييد للأصل . كلُّ هذا بالإضافة إلى أنّه اقتصر في شرحِه لكتاب المرتضى (جُمل العلم والعمل) على الجانب الكلامي (العلم) ، تاركاً لابن البرّاج الجانبَ الفقهي (العمل) .

---

1 ـ انظر على سبيل المثال: موسوعة طبقات الفقهاء، ط. بيروت1420هـ/1999م:5/ 280 ومقدمة محقّق أمالي الطوسي ، ط. بغداد 1384هـ/1964م / 8 . ومقدمة الشيخ واعظ زاده الخراساني لـ (الرسائل العشر) للطوسي ، ط. قم ، مؤسسة النشر الإسلامي ، لات. / 7 ، ومقدمة محقق(العدّة) للطوسي، ط. قم1367هـ.ش / 24 . وغيرها كثير .

2 ـ طبقات أعلام الشيعة (النابس) الطبعة الثانية ، قم ، مؤسسة إسماعيليان ، لات/ 161 .

ذلك كلّه ، خصوصاً فيما وليَ شرحَه من الكتاب ، ومن ثَـمّ استنكافه عن شرح الجانب الفقهي منه، بالإضافة إلى تلخيصه لكتاب المرتضى (الشافي) له معنى ومؤدّى موقف من فقه المرتضى ، وبالتحديد من مشروعه الرّامي لإنتاج فقهٍ يقيني. رأينا في الفصل السابق كيف ولماذا انتهى إلى الفشل الذّريع . ومن الغنيّ عن البيان أنّه موقفٌ مُعاكسٌ لشرحه الكبير على كتاب المفيد .

والحقيقة أنّ الباحث حين يُنعم النظر في هذه المُلابسات ، ليلمسُ أو يكاد ما أُسمّيه السّلمَ البارد أو الحياد السّلبي الذي ساد العلاقةَ بين الاثنين . السّيّد الشريف النّسب ، ذو المقام العالي لدى السُلطة ولدى الناس، وذو الثروة العريضة أيضاً ، يغمرُ الشيخَ بعطاياه . ولكنّ هـذا ، إذ يتقبّلُ العطايا ، كأنّه كان يُراقبُ بصمت العارف كفاحَ السيّد المُستديم في سبيل مشروعه . ولكنّه صمتٌ أبلغ من الكلام ، أو فلنقُل هو صمتٌ حيث يعـزُّ الكلام .

مهما يكُنْ ، فإنّه ما أن توفي السيّدُ المرتضى ، حتى تسنّم الطوسي الموقع العالي الذي كأنّما كان بانتظاره . وعلى الفور انصرف إلى مُتابعة العمل الذي كان قد بدأه في حياة أُستاذه الشيخ المفيد ، وربما بهَدي منه . وهذا مدخلنا لِما هو موضوع وتحت عنوان القسم التالي من هذا الفصل .

4 ـــ عالَمه الفكري

ثمة تشابه عميق بين بعض مواصفات الظرف الذي عمل فيه الشيخُ المفيد ، والآخَر الذي سيعمل فيه الشيخُ الطوسي . هو أنّهما كلاهما أتيا على أثر فترةٍ قلقة ، عنوانُها فشلُ سلفٍ لكلٍّ منهما . ممّا سيرتّب عليهما مُهمّاتٍ إضافيّة مُتفاوتة في ثقلها . رأينا فيما سبق كيف عالجها المُفيد بمُنتهى البراعة ، وسنرى كيف بنى عليها تلميذُه .

والتفاوت في ثقل المُهمّة ، منشؤه التبايُن الكبير بين تجربة ابن الجُنيد

وتجربة المفيد من جهة . ومن ثَـمّ بين تجربة المرتضى وتجربة الطوسي مـن جهةٍ أُخرى .

ذلك أنّ تجربة الأوّل منهما صلبة وأصيلة ، وهي إنْ تكُنْ قد فشلت فلأسبابٍ ظرفيّةٍ محضة . كانت أشبه بقطْفِ ثمرةٍ في غير أوان نضجها . ولو انّ ابن الجُنيد كان أكثر وعياً على المزاج الفكريّ السائد بين النُّخَب والجمهور ، ثم لو انّـه كيّفَ تجربتَه الرّائدة بما يناسبُ هذا المزاج ، لكان من المُرجّح أن يدخل التاريخ بوصفه رائد الخطّ العقلي الاجتهادي في الفقه الإمامي.

أمّا تجربة السيّد المُرتضى فقد فشلت لأسبابٍ منهجيّةٍ عميقة . كانت أشـبه باستنبات شـجـرةٍ مُثمرةٍ من عُـودٍ ليس لـه جـذور ، أو بالأحـرى من عُـودٍ قُطعتْ منه الجذور ، واستُبدلِتْ بأُخرى لها شكل أو وهـم الجذور ، وليس لها من فعلِها شئ . فكان من المحتوم الذي لا رادّ لـه أن ينال اليباسُ من العُود وهو في يد زارعِـه ، قبل أن يورقَ ويُثمر . وهكذا كان .

هل نفهمُ من مُبادرة الشيخ الطوسي إلى شرح كتاب أُستاذه (المُقنعة) ذلك الشّرح في (تهذيب الأحكام) ، أنّـه كان يُدرك مُبكّراً الأزمة التي يُعاني منها الخطُّ التطوّري للفقه الإمامي ، ممّا ظهر في سُقوط بادرة ابن الجُنيد على الرغم من أصالتها ، وأنّه بدأ العملَ على علاجِها بكتابه هذا ؟

نقولُ في الجواب (على الرغم من أنّ السؤال هو عن النوايا) : لماذا لا ؟ ! على الأقلّ . خصوصاً وأنّنا نعرفُ أنّه بدأ عملَه على كتاب أُستاذه هذا في الوقت الذي كانت تقوم فيه علاقةٌ دافئةٌ حميمةٌ متينةٌ بين الاثنين[1] ، وكـــان

---

1 ــ يقول الطوسي في مقدمة كتابه (تهذيب الأحكام) : " **سمعتُ شيخنا أبا عبد الله أيّده الله يذكر** . . . الخ. " . "**وسألني أن أقصد إلى رسالة شيخنا أبي عبد الله أيده الله** " .

2 ــ ط. قُم 1400 هـ / 3 .

المفيد يبسطُ حضورَه الباهر على كامل الحِراك الفكري الإمامي في بغداد . ثم أنّ همّه الأساس كان آنذاك إعادة الحيويّة إلى ذلك الخطّ التطوّري بعد ما نزل به . وفي هذا السبيل وضع كتابه (المُقنعة)، كما بيّنّا في خواتيم دراستنا السابقة عليه . وكلُّ هذه الاعتبارات والمُلابسات تدفع باتجاه ترجيح القول أن مُبادرة الطوسي إلى تصنيف (التهذيب) كان ثمرة تبانٍ ، أو على الأقل ثمرة إدراكٍ مُشترَكٍ ، بينه وبين أُستاذه . بل وربما يُفهمُ من بعض ما قاله الطوسي في مقدمة كتابه ، أنّ المُفيد هو صاحب فكرة الكتاب . فإذا صحّ ذلك ، تكون هذه حالةً ثانيةً تُضاف إلى أُخرى مؤكّدة هي تصنيفه لكتاب (الاقتصاد) ، الذي يُصرّح في مقدمته أنّه امتثل في تصنيفه " **مارسمه الشيخ الأجلّ أطال الله بقاءه**[1]" .

وعلى كل حال ، فإنّ الحقيقة التي ينبغي التنويه بها ، أنّ (التهذيب) هو أكثرُ بكثير من مُجرّد شرح ، بما يوحي به الشّرح من افتقارٍ إلى الأصالة . بل هو عملٌ أصيلٌ بكل ما للكلمة من معنى .

حقٌّ أنّه اتخذ (المقنعة) بمثابة دليلٍ أو مُرشدٍ أو برنامجٍ لمادّة كتابِه ، وحقٌّ أيضاً أنّه التزم المباني الأُصوليّة التي بيّنها المفيد في كتابه (التذكرة) كما سنعرف ، ولكنّ المُزاوجة بين الاثنين ليست صِرْف عملٍ آليّ ، في وسع أي إنسان أن يؤدّيه بالكفاءة نفسها. بل إنّ الإبداع كلّ الإبداع ، والفقاهة كلّ الفقاهة ، هي في المُطابقة الناجحة بين ما هو المادّة وما هو المنهج . كذلك هي في الفقه ، كما هي أيضاً في غيرِه .

و (المُقنعة) ثالث كتابٍ فقهيّ إماميّ اجتهاديّ شامل لجميع أبواب الفقه ، بعد كتابَي ابن أبي عقيل (المُتمسك بحبل آل الرسول) ، وابن الجُنيد

---

1 ــ الطوسي : الاقتصاد ، ط. طهران 1400 هـ / 3 .

(المختصر الأحمدي في الفقه المُحمّدي) . ومن هنا ، فإنّ تصنيفه يعني ضمناً وبالضرورة انحيازَ مُصنّفه إلى جانب الفقه الاجتهادي المُجرّد ، في مُقابل الفقه بالروايات . ونحن نعرف ، ممّا سبق لنا من هذا البحث ، ما آلَ إليه سعيُ وكتابا ذينك الفقيهيَن ، بحيث لم يبقَ في الميدان الآن سوى(المُقنعة) . وعليه فعندما اتخذ منه الطوسيّ أصلاً لمشروعه الرائد ، كان يعملُ على عِمارةِ بُنيةٍ فقهيّةٍ شاملة ، ميزتُها وخصوصيّتها بالقياس إلى كلّ ماسبقها ، أنّها مشفوعةٌ بالدليل وراء ما فيه من اجتهادٍ وفتاوى .

5 ــ منهجه في (تهذيب الاحكام)

ثمة دلالةٌ أُخرى في (التهذيب) ، هي أنّه ، إنْ نحن افترضنا أنّ عملَ الطوسي على الكتاب قد استمرّ بعد وفاة أُستاذه المُفيد ، وهو فرْضٌ لا بُدّ منه بالنظر لحجم الكتاب وما بُذل فيه من جُهد ، ــ فإنّ ذلك يعني أنّه في الوقت الذي كان فيه السيّد المرتضى يعملُ جاهِداً على التنظير لفقهه اليقيني ، كان الطوسيُّ يذهب بصمتٍ في الاتجاه المُعاكس تماماً . أعني نحو إنتاج فقهٍ هو ظنّيّ بالتأكيد ، ولكنّه الظنّ المنهجي المَبني على قواعد ضابطة ، بيّنها بياناً دقيقاً شاملاً فيما قدّم به لكتابه .

قال ، بعد أنْ بيّن أنّ ما يقصده بكتابه ليس ممّا يتعلّق بالأُصول الاعتقاديّة ، كما وردت في الأصل :

" وأذكرُ مسألةً مسألة ، فأستدلُ عليها إمّا من ظاهر القرآن أو من صريحِه أو فحواه أو دليله أو معناه . وإمّا من السُنّة المقطوع بها ، من الأخبار المُتواترة ، أو الأخبار التي تقترن إليها القرائن التي تدلُّ على صحّتها . وإمّا من إجماع المسلمين ، إنْ كان فيها ، أو إجماع الفرقة المُحقّة . ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك . وأنظرُ فيما ورد بعد ذلك ممّا يُنافيها ويُضادّها . وأُبيّنُ الوجه فيها ،

إمّا بتأويل أجمعُ بينها وبينها ، أو أذكرُ وجه الفساد فيها ، إمّا من ضَعْف أسنادها ، أو عمل العصابة بخلاف مُتضمنّها . فإذا اتفق الخبران ، على وجهٍ لا ترجيح لأحدهما على الآخَر ، بيّنتُ أنّ العملَ يجبُ أن يكونَ بما يُوا فِق دلالةَ الأصل ، وترْك العمل بما يُخالفه . وكذلك إنْ كان الحُكم ممّا لا نصّ فيه على التعيين ، حملتُه على ما يقتضيه الأصل . ومهما تمكّنتُ من تأويل بعض الأحاديث ، من غير أن أطعنَ في أسنادِها ، فإنّي لا أتعدّاه .

وأجتهدُ أنْ أروي في معنى ما أتأوّل الحديثَ عليه حديثاً آخَر يتضمّنُ ذلك المعنى ، إمّا من صريحِهِ أو فحواه . حتى أكونَ عاملاً على الفُتيا والتأويل بالأثر . وإنْ كان هذا ممّا لا يجِبُ علينا ، لكنّه ممّا يُؤنِسُ بالتّمسُّك بالأحاديث . وأجري على عادتي هذه إلى آخِر الكتاب[1] " .

هوذا ، فيما نظنُّ ، أوّلُ بيانٍ من مثلِه ، ومن موقعه من عمل عاملٍ على مثل ما يعملُ عليه الطوسي في كتابه ، في كلّ ما حرّره السابقون في الأحكام ، ــ أقول : أوّلُ ، ليس عند الإماميّة فقط ، بل وعند جميع فُقهاء المسلمين . الأمرُ الذي يصلح دليلاً على ذهنيّة صاحبه الدّقيقة الصّارمة. فضلاً عن مقدرته الفذّة على رسم الطريق الذي ينبغي للباحث ، العامل على استنباط الحكم الظاهري في حقّه ، أن يسلكه . بحيث يقطعُ سبيل الأعذار في كلّ مُنعَرَجٍ من مُنعَرَجاته . فلا يقِفُ عاجزاً تجاه أي حالةٍ من أحواله .

فهو ، أوّلاً ، يُرتّب الأدلّة بحسب أولويّتِها :

ــ الأوّل : القرآن ، صريحه ومعناه وظاهره ، أو فحواه (مثاله : مفهوم الشّرط ، مفهوم المُوافقة) ، أو دليله (مثاله : عموم العلّة) .

---

1 ــ الطوسي : تهذيب الأحكام ، ط . النجف ، الطبعة الثانية 1378 هـ / 1959 م : 1 / 3 ـ 4 .

ـ الثاني : السُّنّة / الحديث . ما كان منها مقطوعاً به (المتواتر) ، أو التي تقترنُ إليها القرائن التي تدلُّ على صحّتها .

ـ الثالث : إجماع المسلمين إنْ كان فيها إجماع ، وإجماعُ فقهاء الإماميّة .

ـ الرابع : الأحاديث المشهورة بين أهل الحديث ورُواتِه . التي يبدو أنّها حُجّةٌ لديه ، فيأخذ بها حتى لو لم تكُن قد وصلت إلى حدّ التواتُر ، أو لم تكُنْ مقترنَةً بما يدلُّ على صحّتها .

ثم أنّه يُفرّع على هذا الأخير تفريعيَن :

ـ اوّلهما : أنْ يرِدَ بعد ذلك من الحديث ما يُنافي المشهورات أو يُضادّها . فيُبيّن أنّ وظيفة الفقيه هنا أنْ يُبيّن وجهَ التّنافي أو التّضادّ ، ومن ثَمّ يعملُ على رفعِه ، وذلك :

إمّا بالجمْع بين المشهور وبين ما يُنافيه أو يُضادّه جمْعاً عُرفيّاً / دلاليّاً (مثاله : الحديث القائل أنّ المُتوضئ إن نام وهو جالسٌ فليس عليه وضوء ، وهو مُخالفٌ للمشهور. فيكون إزالة التّضادّ بالجمع بين المشهور وما يُضادّه بالقول ، أنّ المَعنيّ بالنوم في ذلك الحديث ، ما ليس يغلب على العقل [1] ، أي ما لا يُخرجه من حالة الوعي (بشهادة أنّه جالس) . فيكون الاختلاف في الحكم هنا من باب الاختلاف في الموضوع .

وإمّا بأن يكون المُخالف موافقاً لغير الإماميّة .(وبذلك ينكشف أنّه قد صدر في مقام التقيّة) .

والأمثلةُ على ذلك كثيرة جدّاً في كتابيه (التهذيب) و(الاستبصار) .

وإمّا بأن يظهرَ لدى الفقيه وجهُ الفساد في غير المشهور ، إمّا بضعْف

---

1 ـ التهذيب : 1 / 7 .

سنده ، وإمّا بأن يكون عملُ فقهاء الإماميّة على خلافه . فيُتركُ العمل بـه في الحاليَن .

ثانيهما : ما إذا اتفق الخبران في وصفيهما ، بحيث لا ترجيح لأحدهمـا على الآخَر، ولكنّهما مع ذلك اختلفا في دلالتهما . هنا يلجأُ إلى الأصول ، أي إلى القواعـد الكُلّيّة المُستفادَة من الأحكام ، فيأخذُ بما يوافقها ، ويترك ما يُخالفها . وكذلك إنْ كان الحكم ممّا لا نصّ فيه ، فيأخذ أيضاً بما يوافق الأصل .

وفي الختام يُصرّح ببيان أصالة العمل بما صحّ من الحديث . فلا يلجأُ إلى الطعن في أسناد الأحاديث (المُخالفة للمشهور أو لِما عليه العمل) طالما يجد وجهاً لتأويل مؤدّاها . أي أنّه يُرجّحُ الجمعَ الدّلالي ولا يتخطّاه لمصلحة ترجيح السّند . مع بذل الجُهد الصّادق في البحث عن نصٍ آخَر يؤيّد التأويل ، إمّا تأييداً صريحاً أو بالفحوى . وبذلك تأتي الفتوى على كل حال مبنيّةً على الأثر / النصّ ، وإن يكُنْ ثمرة تأويل .

بهذا البيان غير المَسبوق وضع الشيخُ الطوسيّ القواعدَ الشّاملةَ لعمل الفقيه . آخذاً بعين الاعتبار كافة المُشكلات البنيـويّة التي يواجهها في الأثناء ، ومن ثَـمّ بيان الحُلول المناسبة لكلّ مُشكلةٍ مُشكلةٍ منها. وكلٌ ذلك بَيّنٌ واضحٌ للقارئ اللبيب ، بحيث لا يقتضي أكثرَ من هذه الإشارة .

لكنّ ما ينبغي التنويه به فيما أرى ، أنّ الطوسيَّ عاش وعمل في ظلّ كبيريَن مُدة ثلاثٍ وثلاثين سنة . خمسٌ منها في ظلّ أُستاذه المُفيد ، وثمانيةٌ وعشرون مُعاصراً المُرتضى . أي أنّه لم يتحرّر من حضورهما إلا بعد أنْ كان قد تجاوز الخمسين من العُمُر . ومع أنّ الأوّل منهما أكثرُ أساتذته تأثيراً عليه ، وعنه أخذ انحيازَه الصّريح إلى الفقه في مُقابل مدرسة قُـمّ وما والاها ، وأنّ الثاني عمل على أن يضربَ على إنجازات كلّ مَن سبقوه ، بمَن فيهم المُفيد ،

ــ مع ذلك كلّه ، فإنّنا نرى الطوسيَّ قد تجاوز الاثنين معاً . تجاوز المُفيد في التفصيلات المنهجيّة لتأسيس الفقه الظّنّي ، كما رأيناها فيما اقتبسناه وحلّلناه من نصِّه . كما تجاوز المرتضى ، إلى حدّ عدم الاكتراث ، في محاولته تأسيس الفقه اليقيني ، إلا فيما سيُثبتُ به جواز العمل بخبر الواحد . ونحن نرى في هذا التجاوز بشقّيَه ، وخصوصاً بالنظر إلى قوّة حضور ذينك الكبيريَن في بغداد ، إمارةً على استقلاليّةٍ فكريّةٍ مُدهشَةٍ . لا نعهدُها في الذين يُعملون فكرَهم في ظلّ ظُروفٍ مُماثلة ، حيث يغدو التجديد ، بما ينطوي عليه من خلافٍ واختلاف ، مهمّةً مُضاعَفَة الصعوبة . ونُذكّرُ بهذه المناسَبة بما قد سبق لنا أنْ قُلناه قبل قليل ، أنّ (التهذيب) ، وإن يكن صاحبُه قد وضعه ليكون شرحاً لـ (المُقنعة) ، ولكنّ الحقيقة ، التي أرجو أن تكون قد باتت واضحةً كلَّ الوضوح للقارئ اللبيب ، أنّه أكثرُ بكثيرٍ من مُجرّد شرح . بل إنّه، بما حفل به من قواعد عملانيّة ، تأسيسٌ ثانٍ مُهيمنٍ لِ وعلى التأسيس الأوّل الذي سبق إليه أُستاذُه .

6 ـــ كتابه (الاستبصار)

لكن هاهنا موضع خللٍ منهجيّ لا بدّ أنّ القارئ العارف الحصيف الذي رافقنا في هذا البحث قد لاحظه . هو أنّ كلّ النصوص والتحليلات ، التي أوردناها حتى الآن على الاتجاهات الفكريّة للشيخ ، هي فقط من لدُن كتابه الهامّ (تهذيب الأحكام) .

حقٌ أنّ هذا الكتاب هو أوّل مصنفاته فيما يبدو ، وأنّه أمضى في العمل عليه السنوات الطوال (نُقدّرُ استناداً لبعض المُلابسات أنها تزيد على العشر) ، فضلاً عن أنّه أودع فيه خلاصة ما استفاده من أُستاذِه وماأضاف عليه من تفصيلاتٍ عملانيّة ، ــ ومع ذلك كلّه ، فإنّ من الضروري أيضاً الوقوف على أعمالٍ له أُخرى ، ممّاهو ذو علاقةٍ بموضوع البحث . أخصُّ

بالذكر منها كُتُبَه (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار) و (العُدّة في أُصول الفقه) و (المبسوط) في الفقه . وكلُّها أعمالٌ أصيلةٌ في بابِها .

وسنبدأُ بـ (الاستبصار) لأنّه الأقرب إلى ما بدأنا به موضوعاً وزماناً.

أمّا موضوعاً ، فلأنّه قد طبّق فيه القواعدَ التي أعلنها قبلُ في (التهذيب) ، وبالأخصّ الآليّات التي ينبغي على الفقيه اعتمادها ، لرفْع ما يبدو من تضادٍّ أو تنافٍ بين الأخبار . وسنبيّن ذلك على التّوّ فيما سنقتبسه من مقدمة (الاستبصار) .

وأمّا زماناً ، فلأنّه انصرف إلى تأليفه بعد (التهذيب)[1] .

يقولُ في مقدّمة الكتاب :

" ابتدئُ في كل بابٍ بإيراد ما أعتمده من الفتوى والأحاديث فيه . ثم أُعقّبُ بما يُخالفها من الاخبار . وأُبيّنُ وجهَ الجمع بينها ، على وجهٍ لا أُسقطُ منها شيئاً ما أمكن ذلك فيه . وأجري في ذلك على عادتي في كتابي المذكور [يعني (التهذيب) **] . وأنْ أُشيرَ في أوّل الكتاب إلى جملةٍ ممّا يُرجّحُ بعضها على بعض ، ولأجله جازَ العملُ بشيءٍ منها دون جميعِها** [2]" .

إذن ، ففكرة الكتاب تدور على المسائل التي وقع الاختلافُ في أصلها من الأحاديث . فيعملُ على بيان وجه الجمْع بينها ، بنحوٍ يسعى فيه على أنْ

---

1 ـ يقول في كتابه (العُدّة) ، ط. قُمّ 1417هـ / 137 : " **وقد ذكرتُ عنهم عليهم السلام من الأحاديث المختلفة التي تختصُّ الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الأحكام**" . ومن الثابت أنّ (التهذيب) هو أوّلُ مصنفاته في الحديث . وعليه فيكون (الاستبصار) ثانيها . بينهما أو أثناءهما كتابه الفقهي (النهاية) .

2 ـ الطوسي : الاستبصار فيما اختلف من الاخبار ، ط. النجف ، دار الكتب الإسلاميّة، لات . : 1 / 3 .

لا يُسقِطُ منها شيئاً على مستوى صحّة الصُّدور. ولكنّه على مُستوى العمل يُرجّح بينها بمُرجّحاتٍ لا ضابط لها ، وإنّما يستفيدها من مُلابسات الأخبار التي بين يديه .

وإذن ، فالكتاب مُتّبِعٌ في نهجه لِما كان قد قرّره وبيّنه سابقاً في (التهذيب) ، ولكنّه في خطّته رائدٌ ، نظنّه غير مسبوق في كلّ ما حرّره مُحدّثو وفقهاء الإماميّة من قبله . وفي ذلك إمارةٌ على أمريَن :

ــ الأوّل : أنّ العمل الفقاهتى عند الإماميّة قد بدأ مرحلة الاستقرار ، بعد التطوّرات والأزمات السّابقة . وبدأ يُولي العناية في البحث بالمُشكلات التفصيليّة ، ويصرف جهدَه إلى معالجتِها في أعمالٍ مُستقلّة .

ــ الثاني : قدرة مُصنّفه على رؤية الإشكاليّات البحثيّة من مُختلف الزوايا في الآن نفسه ، وبالنتيجة تخصيصها بالمُعالجة . فهو ، مثلاً ، كان يمكن أن يعتبر ما ساقه في (التهذيب) ، من آليّات رفْع ما يبدو من تنافٍ وتضادٍّ في الأحاديث ، كافياً وافياً بالمطلوب . ولكنّه في (الاستبصار) فرَزَ هذه المُشكلة ، وتتبّع مفرداتها ، مع ما يقتضيه ذلك من جُهد . ومن ثَمّ عالج كلَّ مُشكلةٍ مُشكلةٍ منها بالعلاج المناسب لها .

7 ــ كتابه (العُدّة في أُصول الفقه)

وهو أوّلُ كتاب للإماميّة من بابه ، من حيث شموله لكافة مسائل هذا العلم [1] .

---

1 ــ يقول في مقدمة الكتاب :" **ولم يصنّف أحدٌ من أصحابنا في هذا المعنى ، إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في أُصول الفقه ولم يستوفه ولم يستقصه** " يعني بذلك كتاب (التذكرة) الفقيد ، الذي لم يصِلنا منه إلا مختصره في كتاب (كنز الفوائد) للكراجكي.

ثم أنّه كتابٌ مُعقَّدٌ جداً . ذلك لأنّ مصنفه ناقش فيه كافة الإشكاليّات ذات العلاقة بعلم أُصول الفقه ، بوصفه العلم الذي يُعنى بـ " **أدلّـة الفقه وما تقتضيه من إيجابٍ ونَدبٍ وإباحَة وغير ذلك من الاقسام على طريق الجُملة**[1] " . ولكنّـه فيما ناقشه اضطر اضطراراً إلى العُروج على آراءٍ كلاميّة وغير كلاميّة لدى الإماميّة وغيرهم . الأمر الذي منح الكتاب طابعاً جدليّاً طاغياً . لذلك فإنّنا سنكتفي في تعريفنا بالكتاب بمثاليَن . أحدهما في مناقشة مسألةٍ ممّا هو موضع اختلاف بين الإماميّة ، هي مُعضلة جواز العمل بالخبر الواحد . والثانية مع غيرهم ، هي مفهوم الاجتهاد والموقف منه . وكلاهما ، على كلّ حال ، ممّا يدور حوله موضوع الكتاب .

في الفصل الرابع من الكتاب ، تحت عنوان " **في ذكر الخبر الواحد وجملةٍ من القول في أحكامه** " يستعرض كافة الآراء في الإشكاليّة عند الإماميّة وعند غيرهم[2]، ليخلُص إلى ما اختاره . قال :

" إنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة. وكان ذاك مرويّاً عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم،أو عن واحدٍ من الأئمة عليهم السلام ، وكان ممّن لا يُطعن في روايتِه ، وكان سديداً في نقلِه . ولم تكُن هناك قرينةٌ تدلُّ على صحّـة ما تضمّنه الخبر. لأنّه إن كانت هناك قرينةٌ على صحّـةِ ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان موجباً للعلم [. . .] جاز العملُ بـه "[3] .

ثَـمّ يشرع في بيان أدلته على مااختاره . سنذكر عناوينها طلباً للإيجاز. مع الإشـارة إلى أنّ ما سنوجزه ، هو خلاصة خمس عشرة صفحة من(العُدّة) :

---

1 ـ العُدّة / 7 .

2 ـ نفسه / 100 ـ 126 .

3ـ أيضاً / 126 .

ـ الأوّل : " **إجماع الفرقة المُحقّة [. . .] على العمل بهذه الأخبار[. . .] من عهد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ومن بعده من الأئمة [...] وإجماعهم فيه معصوم ، لا يجوز عليه السهو ولا الغلط** " . ولو كان لديهم أدنى إشكال على ذلك لاستنكروه كما استنكروا العمل بالقياس .

ـ الثاني : الاختلاف بين فقهاء الإماميّة في الفتوى ، الذي يرجع إلى اختلاف أنظارهم فيما يأخذون به أو يفهمونه من الأحاديث . ذلك من حيث أنّ هذا الاختلاف يدلُّ ضمناً على أنّهم لا خلاف بينهم في أصل الأخذ بخبر الواحد ، وإنّما في تفصيلات ذلك ممّا ذكرناه . وهذا دليلٌ ذكيٌّ عميق الغَوْر.

ـ الثالث : اهتمامهم البالغ بتمييز الرجال الواردة أسماؤهم في أسناد الأحاديث ، من حيث الوثاقة والضعف ، ومَن يُعتمَد أو لا يُعتمَد على حديثه ، إلى غير ذلك من الاعتبارات . فلولا أنّ العمل بما يسلم من الطعن ، وبرواية مَن هو موثوق ، كان جائزاً لديهم ، فلماذا يتجشّمون كلّ ذلك الجُهد في التمييز [1] ؟

نخلُصُ من هذا السّبر لأبحاث الشيخ ، كما عرضها في كتابه ، إلى أنّه يُصنّفُ الحديث إلى ثلاثة أقسام :

ـ أوّلها : المتواتر . وهو موجبٌ للعلم .

ـ ثانيها: غير المُتواتر المحفوف بالقرائن. وهو موجبٌ للعلم كالمتواتر.

ـ ثالثها: خبر الواحد الوارد "**من طريق أصحابنا ممّن لايُطعن في روايته**[1]" ، فهذا لا يُوجبُ علماً ، أي أنّه ظنّيّ ، ومع ذلك فإنّه يجوز العمل به للأدلّة الثلاثة التي أوردها .

بهذا البيان الذي ينضحُ فكراً وفطنةً وعلماً ، يُحرّكُ الطوسيُّ أشواقنا إلى معرفة مايعنيه بالضّبط بالقرائن. خصوصاً وأنّ لها عنده ذلك الفعل القويّ ،

---

1 ـ أيضاً / 126 ـ 42 .

بحيث تزيحُ النصّ من مرتبة الظنّ إلى اليقين . ثم أنها كانت موضع اهتمامٍ وإعمالٍ من قبله ، لكنّني لا أذكرُ أنني رأيتُ مَن حرّر عليها قولاً بيّناً ، يُخرجها من الصورةِ الغائمة التي توحي بها الكلمة ، إلى درجة التعريف الدقيق .

والحقيقة أنّنا لن نبعُدَ حتى نراه قد شرع في بيان مفرداتِها ، تحت عنوان " **في ذكر القرائن التي تدلّ على صحّة أخبار الآحاد أو على بطلانِها ، وما تُرجّحُ به الأخبارُ بعضها على بعض**[1] " . وهي أربع :

ــ الأُولى: " **أن تكون موافقةً لأدلّة العقل [. . .] فمتى ورد الخبرُ متضمناً للحظر أو الإباحة ، ولا يكون هناك ما يدلُّ على خلافه ، وجب أن يكون ذلك دليلاً على صحّة مُتضمّنه** " . أي أنّها ليست بالضرورة دليلاً على صحّة صدور النصّ ، بل فقط على صحّة مُتضمّنه .

ــ **الثانية : " أنْ يكون الخبر مُطابقاً لنصّ الكتاب ، إمّا خصوصه ، أو عمومه ، أو دليله ، أو فحواه [. . .] إلا أنْ يدلّ دليلٌ يوجب العلم ، يقترنُ بذلك الخبر، يدلُّ على جواز تخصيص العموم بـه ، أو تَرْكِ دليل الخطاب ، فيجب حينئذٍ المصير إليه" .**

ــ الثالثة : **أن يكون الخبرُ موافقاً للسُنّة المقطوع بها من جهة التواتُر" .**

ــ الرابعة : " **أن يكون موافقاً لِما أجمعت الفرقة المُحقّة عليه**[2] " .

وقد بيّن في ثنايا العناوين التي اقتبسناها من كلامه تفصيلاتٍ كثيرةٍ جدّاً وفي غاية الأهميّة . ونحن إنّما لم نقِفْ عندها الوقوف الذي تستحقّه ، لأنّ بُغيتنا تقتصر الآن على تعريف القارئ بأساسيّات فكره في هذا النطاق . وعليه فإنّنا نحثُّ القارئ الطُّلعة على الاطّلاع عليها في الأصل[3] . مع الإشارة إلى أنّ

---

1 ــ الاستبصار : 1 / 3 ـ 4 .

2 ـ العُدّة / 143 ، والاستبصار / نفسه .

3 ــ نفسه / 143 ــ 55 .

بعضها قابلٌ للنقاش من حيث الجدوى . فما هي ، مثلاً ، الفائدة العمليّة للفقيه من مناقشة القرائن المُحيطة بحديثٍ بعينه ابتغاء تثبيت مضمونه ، ما دام هذا المضمون ثابتاً في السُنّة المقطوع بها ؟

فذلك ما يرجعُ إلى مذهبه في الخبر الواحد ، وأدلّته عليه في(العُدّة).

فماذا عن موقفه ، وليس رأيه الخاص ، في (الاجتهاد) ؟

والحقيقةُ التي ينبغي الإلماح إليها ، أنّ لمُحدّثي وفقهاء الإماميّة إجمالاً موقفٌ حادٌّ جدّاً من (الاجتهاد) ، بموازاة موقفهم من القياس ، يرجع إلى نُصوصٍ صريحة من أئمتهم ، تنفي دليليّتهما وتحظر استعمالهما [1] . ومن هنا قُلنا أنّ الطوسي إذ يقول ، مثلاً :" **وأمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا دليليَن ، بل محظورٌ استعمالهما** [2] " ، فهو لايُعبّر بذلك عن رأيٍ شخصيٍّ ، بل عن الموقف الرّسمي لمذهبه .

من هنا ، فإنّنا إذ نعقدُ هذه المراجعة لقوله ، فإنّما نرمي فقط إلى رفْع الالتباس اللفظي بين (الاجتهاد) المحظور ، وبين الاجتهاد الذي عمل عليه هو في كافة أعماله ذات العلاقة . على المُستوى النّظري في كتابه (العُدّة) ، وعلى المستوى العملي في عمليه الفقهيّيَن (التهذيب) و (المبسوط) .

ذلك أنّ الاجتهاد تارةً يكون في مُقابل النصّ أو في غياب النّصّ ، وأخرى مُستنبَطاً من النصّ . في الحالة الأُولى ، وهي موضع عنايتنا الآن ، يكون رأياً شخصيّاً للفقيه ، يلجأُ إليه في مقام ترجيح نصٍّ من نصوص الكتاب أو السُنّة ، فيكون ضميمةً مُرجّحةً لِما اختاره . كما يمكن يكون دليلاً على نحو الاستقلال في حالة غياب النّصّ .

---

1 ـ انظر ، مثلاً : وسائل الشيعة ، الباب السادس من أبواب صفات القاضي .

2 ـ العُدّة / 8 .

والمعروف أنّ أوّل من بنى فقهه على هذا النمط من الاجتهاد هو أبو حنيفة . ومن هنا عُرف فقهه بـ (فقه الرّأي) . وقد عارضَته فيما ذهب إليه مدرسةُ اهل البيت (ع) ، ابتداءً من أئمتهم ، كما قُلنا من قبل . واستمرّ على ذلك عُلماؤهم . ومنهم الشيخ المفيد في كتابه (النّقض على ابن الجُنيد في اجتهاد الرأي) ، وُصولاً إلى الطوسي في النّصّ المُقتَبَس أعلاه . مع أنّهما كلاهما فقيهان اجتهاديّان، بكلّ ما للكلمة من معنى . ولكنّ قوّة الكلمة ، أو بالأحرى قوّة ما وراءَها من موقف ، حالَ فيما يبدو ، دون كسْرِ الحظْرِ على الكلمة . خصوصاً وأنّ الآخَر ، أعني المُجتهد بالرأي ، كان كامناً بالمرصاد. (لاحظ هنا عبارة المُفيد " **اجتهاد الرأي**") ، حيث للتقييد معنىً مُميّزاً غير خفيّ .

لكنّ الكلمة مالبثت أن تطوّرت ألسُنيّاً وعملانيّاًعلى أيدي فقهاء الإماميّة القادمين ، بحيث اكتسبت معنىً وموقفاً جديدَين . سنُرجئ الكلام عليهما إلى محلّه المناسب ، من ضمن بحثنا القادم إن شاء الله على مدينة الحلّة ومدرستها الفقهيّة .

ونقولُ في ختام هذه المُراجعة لمفهوم الاجتهاد المحظور . إنّ المُزاوجة بينه وبين القياس في النصوص المأثورة ، ومن ثَـمّ الموقف منهما في نصوصِنا المُستفيضة ، ناشئةٌ من أنّهما كلاهما عَرَضان من إعراض التّنكُّر للأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت (ع)، والاقتصار على ماورد منها عن النبي(ص) وعن أصحابه . وبالنتيجة عَوْل هذه عن مُعالجة إشكاليّاتٍ جدّتْ من بعدُ ، ولم تكُن مطروحةً في عصرهم. الأمرالذي حاصرَ الفقيه في وضعٍ مُستحيل . لم يجِدْ منه مَخرَجاً إلا ، إمّا باعتماد قياس مجهول الحكم على معلومِه ، وإمّا باعتماد رأيه الشخصي . وهذا إمّا بوصفه ضميمةً مُرجِّحَةً ، أو بوصفه دليلاً مُستقلاًّ .

8 ــ كتابه (المبسوط)

وهو أوّلُ كتابٍ فقهيٍّ ، بالمعنى الحقيقي الكامل للكلمة ، صنّفه فقيهٌ إماميّ . حقيقيّ من حيث أنّه حاوٍ لنصوص فتاوى مؤلفه . وكامل من حيث أنّه يشتمل على جميع أبواب / كُتُب الفقه .

ولقد كان الشيخُ قد صنّف قبلُ كتاباً وسطاً بين ما هو رواية وما هو تفريع ، ذكر منهجه فيه بأنْ قال :

" ذكرتُ [فيه] جميع ما رواه أصحابُنا في مُصنّفاتهم وأُصولِها من المسائل ، وفرّقوه في كُتُبهم . ورتّبتُه ترتيبَ الفقه ، وجمعتُ بين النظائر . [. . . . .] ولم أتعرّض للتفريع على المسائل ، ولا لتقعيد الأبواب ، وترتيب المسائل وتعليقها والجمْع بين نظائرها . بل أوردتُ جميعَ ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولَة [1]" .

ذلك هو كتابه (النهاية في مُجرّد الفقه والفتاوى) . وهو إنما اتّبع فيه ما بيّنه من نهج ، فلكي " **لا يستوحشوا من ذلك** " . أي من " **التفريع على المسائل** . . . الخ.[1] " . ممّا يدلُّ على أنّه ، على ما كان له من كلمةٍ مسموعةٍ ومقامٍ عالٍ ، كان شديد الاعتناء بالمزاج السّائد ، وبمقدرته على استيعاب المُتغيّر. ودائماً كانت هناك مسافةٌ بين استيعابها لدى النُّخبة ، وبين استيعابها نفسه من الجمهور . على المُفكّر الحصيف أن يأخذها بعين الاعتبار ، وإلا وقع في مثل ما وقع فيه بعضُ مَن عرفناهم .

ونحن إنّما لم نقِفْ عند (النهاية) تحت عنوانٍ خاصٍّ به ، فلأنّنا آثرنا ، كما نفعلُ غالباً ، أن لا يكون وقوفُنا إلا عند المحطات الأساسيّة في تتبُّع هذا التطوّر الخَلاّق ، ومن الواضح أنّ (النهاية) ليس منها بالتأكيد إذا هو وُضع إلى جانب (المبسوط) . وإنْ يكُن من الممكن القول أيضاً ، أنّه

---

1 ــ المبسوط ، ط. قم 1433هـ ، باعتناء جماعة المدرسين بقم : 1 / 15 .

كان بمثابة تمهيدٍ وإعدادٍ له ، بما يعنيه كلٌّ منهما . بدليل الفاصل الزّمني الطويل بين صُدور الاثنين[1] .

مهما يكُنْ ، فإنّه يُبيّن منهجَه في (المبسوط) مُفصّلاً ، ذلك إذ قال :

" أنْ أعملَ كتاباً في الفروع خاصّةً ، ينضافُ إلى كتاب النهاية ويجتمع معه . يكونُ كاملاً كافياً في جميع ما يُحتاجُ إليه . ثم رأيتُ أنّ ذلك يكون مَبتوراً يصعب فهمُه على الناظر فيه . لأنّ الفرع إنّما يفهمه إذا ضبط الأصل معه . فعدلتُ إلى عملِ كتابٍ يشتملُ على عدد جميع كُتُب الفقه التي فصّلها الفُقهاء ، وهي نحو ثمانين كتاباً . أذكرُ كلَّ كتابٍ منه على غاية ما يُمكنُ تلخيصه من الألفاظ . وأقتصرُ على مُجرّد الفقه ، دون الأدعية والآداب . وأعقُدُ فيه الأبواب ، وأقسّم فيه المسائل ، وأجمعُ بين النظائر ، وأستوفيه غاية الاستيفاء . وأذكر أكثرَ الفروع التي ذكرها المُخالفون . وأقولُ ما عندي فيه ، على ما تقتضيه مذاهبُنا وتوجبُهُ أُصولنا ، بعد أن اذكر جميع أُصول المسائل " .

" وإذا كانت المسألةُ او الفرع ظاهراً ، أقنعُ فيه بمُجرّد الفُتيا . وإنْ كانت المسألة أو الفرع غريباً أو مُشكلاً أومئُ إلى تعليلها وجهة دليلِها . ليكون الناظرُ فيها غير مُقلّدٍ ولا مُبحّث " .

" وإذا كانت المسألة أو الفرع ممّا فيه أقوالٌ للعلماء ، ذكرتُها وبيّنتُ عللها والصحيح منها والأقوى. وأُنبّه على جهة دليلِها ، لا على وجه القياس . وإذا شبّهتُ شيئاً بشئ ، فعلى وجه المثال ، لا على وجه حَمْلِ أحداهما على الأخرى ، أو على وجه الحكاية عن المُخالفين دون الاعتبار الصحيح . ولا أذكرُ أسماء المُخالفين في المسألة ، لئلا يطول به الكتاب " .

---

1 ـ نقول ذلك مع أنّنا لا نعرف كم كان ذلك الفاصل بالتحديد . ولكنّ الشيخ يقول في مقدمة (المبسوط) : " **وكنتُ عملتُ في قديم الوقت كتاب النهاية** " .

ثم أنّه يُردفُ قائلاً في ختام المقـدّمة :

" هذا الكتاب ، إذا سهّل الله تعالى إتمامه ، يكون كتاباً لا نظير له في كُتُب أصحابنا ولا في كُتُب المخالفين . لأنّي إلى الآن ما عرفتُ لأحدٍ من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأُصول والفروع مُستوفياً مذهباً . بل كُتُبُهم ، وإنْ كانت كثيرة ، ليس يشتمل عليها كتابٌ واحد . وأمّا أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى شئ يُشارُ إليه . بل لهم مُختصرات . وأوفى ما عُمل في هذا المعنى كتابنا (النهاية) ، وهو على ما قلت [1] " .

من السهولة بمكان أنْ يُحبّر الكاتبُ الصفحاتِ الطّوال في تحليل هذا النّصّ الذي جمع بين الدّقّة والبراعة والإبداع ، وخصوصاً في موضعِهِ من تطوّرِ العمل الفقاهتي عموماً ، باتجاه إنتاج فقهٍ خالِصٍ شاملٍ إلى مُستقَرّه بعد طُول السّفر. أو بالأحرى إلى حيث سيبدأُ مرحلةً جديدةً من تطوّره الآتي الدّائم . بيدَ أنّني أراني إنْ فعلتُ أكونُ قد وقعتُ فيما هرب منه صاحبُه ، إذ قال : " **لئلا يطولَ به الكتاب** " .

لذلك ، ورغبةً منّي بأنْ يشاركني القارئ متعةَ التأمّل الحُرّ ، فإنّني سأكتفي بدعوة القارئ اللبيب إلى مُقارنته بما علّقنا به أعلاه على كتابه (التهذيب) ، ثم بما وصف به هو نفسه كتابَهُ (النهاية) . وبذلك نرى أصالةَ وريادةَ (المبسوط) واضحةً جليّةً ، غنيّةً عن البيان . خصوصاً وأنّ صاحبه الخبير بالسّوابق والضّليع بمآلِها لم يبخل علينا بالبيان حيث وصف كتابَه بقولـه : " **يكونُ كتاباً لا نظير له في كُتُب أصحابنا**[1] " .

---

1 ـ المبسوط : 1 / 15 ـ 16 .

9 ــــ ختام الفصل

يحلو لي أنْ اعتقد ، أنّني بهذا التّتَبُّع الزّمني ــــ الموضوعي لأعمال شيخ الطائفة المُتدَرّجة البارعة ، ابتداءً من الحديث المُلمّع بالفقه ، أو الفقه المُلمّع بالحديث ، في كتابه (التهذيب) ، وانتهاءً إلى الفقه الخالص الشّامل في (المبسوط) ، مُروراً بـ (العُدّة في أُصول الفقه) و (النهاية) ، ــ يحلو لي أن أعتقد أنّني بذلك قد وضعتُ القارئ عند الأبواب التي ولج منها الشيخُ الطوسيّ إلى قلب الحِراك الفكريّ الفقاهتي الإماميّ العالِق في بغداد ، فتجاوز ما كان قد حاق به من أزماتٍ مُتوالية ، ومنحه معنىً وحيويّةً وآليّاتٍ جديدة . كان من أصالتِها وقوّتِها أن نفذ عَبرَها إلى عالَم التشيّع الإمامي كلّه . بحيث بسط حضورَه الباهر من بعد لمُدّة قرون على كامل التطوّرات القادمة . سواءٌ بما رسخ منها وما يزال ، أم بما أثاره من نقاشاتٍ أشرعت الأبواب لرؤىً جديدة ، ممّا سيكون علينا أن نتابعها فيما سيأتي إن شاء الله فيما سنقِفُ عليه في مدرسة الحلّة . وكلا ما رسخ منها وما أثار من نقاشات هما عند العارف سواءٌ ، بما تعنيه من كونِها ارتكاساً حتميّاً وصحّيّاً على الإبداع والأفكار الخلاّقَة .

---

1 ــ نفسه / 16 .

نتـائج

(1)

كان دُخول الصّدوقيَن بغداد بالتوالي وفي سنواتٍ مُتقارِبَةٍ ، كلٌّ منهما يحمل معه كتاباً في الحديث ، جديداً ومُجدِّداً بمنهجه ، قاصداً طرْحَه في حلبتِها الغنيّة ، ــ كان حدَثاً ساطعاً بنفسه وبآثارِهِ . يكاد يدعو المُتأمّلَ إلى التفكير بأنَ وراءَه عقلٌ أو خِطّةٌ ترمي إلى أمرٍ كبير .

وعلى الأثر بدأت في المدينة حركةٌ جديدةٌ ، مضتْ تتفاعلُ بثباتٍ ودأب ، مُنتجَةً كلَّ طريفٍ مُجدِّدٍ في الفكر التشريعي الإمامي ، كان منها ما ثبت واستقرّ، كما كان منها ما سقط واضمحلّ . ولكنّها بمجموعِها نجحتْ في أن تُنتجَ الفقه ، بوصفه نصّاً بشريّاً مُستنبَطاً من النّصّ المُنزَل ومن النّصّ المَعصوم . عملنا في الصفحات السابقة على تتبُّعها ، عبْرَ قراءة أعمال ومبادرات أبطالِها الستة قراءةً تركيبيّةً ، رمتْ إلى وضعِها جميعِها في إطارٍ جامع .

(2)

الآن ، وبعد أنْ انتهينا من سَبْر أطوار تطوّر الفقه الإمامي في مدرسة بغداد ، عَبْرَ رصد أعمال أولئك الستةِ من أبطاله نقول ، كلّهم كانوا أبطالاً ، بالنظر إلى ما بذلوه من مجهود ، من مواقعهم بوصفهم علماء عاملين . على الرغم من أن بعضهم يختلفُ عن بعضٍ في موقعه من الحِراك إجمالاً . ثم على الرغم من أنّ بعضهم نجح حيث فشل غيرُه . ومع ذلك نقول ، إنّ النتيجة النهائيّة هي حصيلةُ فشلِ مَن فشل ، بمقدار ماهي حصيلةُ نجاحِ مَن نجح . ذلك لأنّ من طبيعة آليّة التطوّر عند البشر، أنّها دائماً من اتجاهيَن : حركة إلى الأمام ، حركة إلى الوراء . وما التّطوّر في النهاية إلا ثمرة التّراكُم الناشئ

من الاتجاهيَن معاً. حيث يُساهم فيه الفاشلون، بما يُقدّموه من درسٍ وعبرةٍ . ويُساهم فيه الناجحون ، بما أضافوه من إنجازٍ طريفٍ ذكيّ . والكلُّ جزءٌ لا يتجزّأ من الحركة ومقاصدها .

(3)

بيد أنّ هاهنا بطلٌ سابع أيضاً ، لابدّ أنّ القارئ اللبيب قد عاينه أو عاين أثرَه ، ونحن نتحرّكُ على الطريق الطويل من الكُليني حتى الطوسي . هذا البطل هو الجمهور ، بوصفه الذي يتلقّى فكرَ أولئك الافذاذ ، ثم يكون الحَكَمَ عليها في النهاية ، فيقبلُها ويعملُ بمقتضاها ، أو يهملُها كأنّها لم تكُنْ . وحكمُه في الحاليَن مبرَمٌ لا ردَّ له ولا مُراجعة فيه .

مضمون هذه الملاحظة يُؤشّرُ أوّلاً إلى التّماهي الكامل والحُرّ بين الفقيه وجمهورِه . كما يُؤشّرُ أيضاً إلى امتيازٍ للفقه الإمامي عن فقه المذاهب ذات الطبيعة السُّلطويّة . التي نعرفُ أنّها فُرِضَتْ على الناس فرْضاً بقرارٍ مُنفردٍ من السُّلطة الحاكمة . والعارف بالطريقة التي انتشرتْ بها تلك المذاهب جغرافيّاً ، ثم كيف جرى حَصْرُ العمل بها بقرارٍ سُلطويٍّ أيضاً ، يتفهّم جيّداً معنى ومُؤدّى ومغزى ما نقول .

(4)

ثمة مُلاحظةٌ أُخرى ذات صلةٍ بما سبقها . هي أنّ ذلك الحِراك التطوّريّ الصّاعِد والدائم الذي تتبّعناه واستقرأناه ، ابتداءً من تسجيل الحديث في قُمّ ، وُصولاً إلى إنتاج النصّ الفقهي (الفتوى) في بغداد ، ليدلُّ دلالةً لا ريب ولا لَبْس فيها ، على أنّ مُحرّكات وحوافز تطوّر الفقه الإمامي كامنةٌ في داخلِه . أي في الحالة الفكريّة بذاتِها ، وهي في وضع التفاعُل مع الحالة الحواريّة العالقة ، التي هي جزءٌ منها ومع مقتضياتِها . لاينقصها لكي تنطلق وتعمل بكامل طاقتِها إلا توفُّر البيئة المناسبة .

هذه ملاحظةٌ لا تقِلُّ قيمةً وأهميّةً عن سابقتِها . تُرينا وجهاً آخرَ من وُجوه التّماهي بين الفقه ووعائه الإنساني . هو، هذه المرّة ، مع البيئة التي يعمل الفقه والفقيه فيها ، وبالتّحديد مع مواصفاتها ومقتضياتها. أي بالتالي أنّ تطوّره ليس فكريّاً فقط ، بل هو بالإضافة إلى ذلك عملانيّ ، ينظر ويتعامل مع وعائه الاجتماعي بكلِّ ما يعنيه . وتلك درجةٌ هي أسمى ما يتطلّع إليه أيُّ فكرٍ تشريعيّ . وستزدادُ هذه الملاحظة قوةً ووضوحاً فيما سيأتي من هذا الختام على التّوّ.

(5)

المغزى الأساسي الذي نأخذه من المَسْح الميداني لمدرسة بغداد في الفقه الإمامي ، أنّ الحوار هو بذاته طاقةٌ وحافز . وأنّه حيث يلتقي المختلفون سيكونون أقدر بكثير على الابتكار والتجديد .

هكذا فإنّ أولئك الابطال الستة الكبار هم أبناءُ الفكر الذي استنبته ورعاه الأئمة المُتوالون ، ثم أنّه نما واستطال إلى أنْ استوى على سُوقِه في مدرسة قُمّ وما والاها . نعم ! ولكنّهم أيضاً أبناءُ اللقاء بالآخَر المُختلف في مدرسة بغداد إجمالاً . ولو انّ الشيخ المفيد أو الشيخ الطوسي، مثلاً ، عاشا وعملا في قُمّ أو الرّيّ لربما ، بل على الأرجح ، لن يكونا إلا أحدَ كِبار مُحدّثيها . ولَما تواليا على التنظير والعمل والاجتهاد ، بكامل التُّؤدة والخطوات الذكيّة المَحسوبَة ، بحيث أشرعا لنا الأبواب باتجاه توليد النّصّ الفقهي من مصادرِه . مُتجاوزين في الأثناء عجلةَ المُتعجّلين بشخص ابن الجُنيد ، وطالبي ما لن يكون بشخص السّيّد المرتضى .

لكنّنا حين نقارنُ بين المدرستيَن نصِلُ إلى نتيجةٍ مختلفةٍ تماماً . هي أنّ التجانُس التّامّ ، وضمناً انتفاء الحوار مع مُختلف ، قد يكون ضرورةً أيضاً . ولو انّ مدرسة قُمّ لم تكُنْ على ما قد عرفناه من تجانُس ، لَما كان لها أن

تضبطَ عملَها على الحديث بالنحو الذي عرفناه .

إذن ، فالمسألة هنا هي مسألة تناسُب بين مرحلةٍ ومُقتضياتها . بحيث أنّ ما قد يكون في مرحلةٍ خطوةً إلى الأمام ، قد يكون في غيرِها خطوةً إلى الوراء . وفي هذا التناسُب والالتزام به دليلٌ ثالثٌ على إبداع وأصالة ومُرونة العقل الجَمْعي الذي قاد ورعى ذلك الحِراك في مرحلتيَه .

الحمدُ والشكر للمولى سبحانه على ما وفّقنا إليه في هذا البحث ، آملاً أنْ يكون قد نجح فيما وعد به في عنوانه . سائلاً أن يُتابع نعمتَه عليّ فيما بقي .

والحمد لله ربّ العالمين

الفهرست التّحليلي الشّامل

الكتاب الـثـالـث

الـحِـلّـــة

فهرست الموضوعات

المقـدّمـة

سنتفحّص في هذا الكتاب والكتاب التالي وجوهَ الحياة العقليّة ، ذات العلاقة بإشكاليّة الكتاب الإساسيّة ، في منطقتيَن باعدت بينهما الجغرافيا والثقافة المحلّيّة الموروثة ، في حين قاربت بينهما أنشطةُ البحث ونتائجه ، بحيث جعلت منهما بيئة فكريّة مُتشابهة جِدّ التشابه . وذلك تشابهٌ لم نشهده ، ولا ما هو أقلّ منه بقليل ، بين بيئتي قُم وبغداد . وليس ذلك الفارق لِما بين الرجال هنا وهناك من افتراقٍ في مطارح الفكر ومُستقرّه . بل لأنّهما ، أعني (قُم) و (بغداد) ، كانتا تسيران على طريق تطوّريّ صعب ، فمن الطبيعي والمُلازم أن يحصل الاختلاف بين أبنائهما على أيّ طريقٍ هو المُوصل حقّاً. أمّا بعد أن يستقرّ بالإثنين النّوى ويستريحان من دروبهما الطويلة ، فإنّ مواضع الصواب تغدو أبعد عن الخلاف . وسنعرفُ أنّ (الحلّة) نجحت في حلّ إشكاليّات فقهيّة مُزمنة ، ثم أنّها نجحت في تثبيت حلولها نهائيّاً . وتبعها (جبل عامل) في هذا وذاك وأضاف . وذلك هو السرّ الكامن وراء ما قُلناه أعلاه ، أنّ بيئتي(الحلّة) و(جبل عامل) قد تشابهتا جِدّ التشابه .

تطرح نهضة (الحلّة) إشكاليّات تفصيليّة جمّة ، سنعمل على بيانها ، بعد أرضيّةٍ تاريخيّة ، ابتغاء ربط ما هو آتٍ من البحث بما سلف ، ثم وصف الواقع الذي برزت وعملت فيه :

ــ أوّلها : تمصيرها بذاته . ضرورة أن تمصير مدينةٍ جديدة في منطقةٍ تضمّ حاضرةَ الخلافة ، وبمعزلٍ عنها وبتجاهلٍ لوجودها ، ليست بادرةً هيّنة ، يصحُّ العُبور من فوقِها وكأنّ شيئاً لم يكُن . خصوصاً وأنّنا سنعرف أنّ تركيبة المدينة الجديدة السُكّانيّة ضمّت عناصر هامشيّة ، عربيّةً وكرديّةً وسريانيّة ، بعيدة كلّ البُعد ، ومختلفة كلّ الاختلاف ، عن التركيبة البشريّة للسُلطة الحاكمة بالفعل ، ما كان منها سياسيّاً وما كان منها عسكريّاً . أي أنّها بالتضمُّن تؤسّس

لسُلطةٍ جديدة ، بالمعنى الفكري وتبعاً بالمعنى السياسي ، هي في عُمق نهضتِها الآتية. بحيث أنّنا لا يمكن أن نفهم النّهضة في وجوهها ، إلا ببيان مواصفات ومرامي أصل تمصير حاضنتِها ، بالإضافة إلى المُركّب البشري الذي احتضنها.

وعليه فإنّنا سنُعنى ببيان تلك المواصفات والمرامي ، ما كان منها سياسيّاً كامناً في سياسة السُلطة صاحبة المبادرة إلى تمصيرها ، وما كان منها ثقافيّاً كامناً في التركيبة البشريّة المُعقّدة للمدينة الجديدة والخلفيّات الثقافيّة لعناصرها .

ـ ثانيها : إن النهضة بذاتها هي تبدّلٌ أساسيٌّ طارئٌ على موضوعِها ومحلِّها، نقله من حالة الخمول والحياد ، إلى حالة القلق الفكري الخبئ وراء كل نشاطٍ وإنجاز في هذا النطاق . كانت بعد أن لم تكُن . ولكنّها كان من المُمكن أن لا تكون ، في ظلّ غياب شروط وآليّات حصولِها .

لذلك ، وبناءً على أنّ النهضة هي أمرٌ طارئٌ على موضوعها ومحلّها ، كما قُلنا أعلاه ، اي أنّه انصبّ عليه من خارجه ، فإنّ علينا أن نولي أقصى العناية لبيان الآليّة التي انتقلت فيها بذورها من محضنها الأساسي ، إلى ميدانها الجديد في (الحلّة) .

ـ ثالثها : النهضة كمفهوم هي أمرٌ مُعقّدٌ ونسبيّ . من غير السّهل الإحاطة بكامل وجوهها . ما هوّن علينا الأمر هنا ، أنّ إشكاليّة الكتاب محصورةٌ في التطوّر الفقهي .

لذلك فإنّنا سنحصر البحث ، في الفصل الأخير من الكتاب ، بالتعريف بأعمال ثلاثةٍ من كبار الفقهاء الحلّيين في حقل إشكاليّة الكتاب ، هم محمد بن إدريس الحلّي ، وجعفر بن الحسن بن سعيد الأشهر بلقب المُحقّق الحلّي ، والحسن بن يوسف ابن المُطهّر الأشهر بلقب العلاّمة الحلّي ، باعتبار أنّ هؤلاء هم حمَلَة لواء التطوير لمدرسة (الحلّة) . مع الإشارة إلى مساهمات غيرهم بإضافاتٍ تفصيليّة .

نهضة (جبل عامل)، ومن ضمنها مساهمة فقهائه في الحركة التطوّريّة للفقه الإمامي ، تطرح إشكاليّاتٍ مُختلفة . تبدأُ من نقطة تشكّله سُكّانيّاً ، وانتهاءً بإشكاليّة نهوضه ، الآتي من خارج كلّ التّوقُّعات لآليّة حصول النّهضة نموذجيّاً . هاتان الإشكاليّتان كانتا من قبلنا موضوعاً لحُلولٍ وهميّة خياليّة ، نقدناها واستبدلناها بحُلولٍ تاريخيّة حقيقيّة في كتابنا (التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريّا) .

الحلّة ، كما عرفنا ، نشأتْ ونهضتْ من قاعدةٍ متصلةٍ بأكثر من تاريخٍ خَصْب ، بأكثر من معنىً من معاني الخصوبة . أمّا جبل عامل فإنّه نشأ ونهض من حالة انقطاع عنيفة مع كلّ ما يدخل تحت اسم (التاريخ) : قَطْعٌ مع الأرض ــ الوطن ، وقَطْعٌ مع الذّاكرة الجَماعيّة ، وقَطْعٌ مع الثقافة . ومع ذلك فإنّه نجح في تجاوُز أزمته ، بفضل سلسلةٍ من الأبطال ، توّجهم وأوصل مساعيهم إلى مقاصدها ، أحدُ أعظم فقهاء الشيعة في كلّ العصور محمد بن مكّي الجزّيني / الشهيد الأوّل .

في الباب الثاني من الكتاب ، الذي سنخصُّ به جبل عامل ، سنبدأ بمُعالجة أصل تشكّله سُكّانيّاً ، توصُّلاً إلى وصف تأثير ذلك على الحالة الاجتماعيّة الثقافيّة البائسة التي كان عليها أهله قبل النهضة . ثم وبالتالي إلى وصف الحوافز التي قادت خُطى روّاد نهضته ، إذ اتجهوا واحداً إثرَ واحدٍ إلى الحلّة القصيّة . ليرجعوا إلى وطنهم ، الذي كان يُعاني ، بالإضافة إلى انقطاعاته ، من اجتياحٍ سُكّانيّ شبه كامل من جماعاتٍ طارئة . كان من المُمكن أن يؤدّي إلى تغيير وجهه جَذريّاً وإلى الأبد . من الواضح للقارئ اللبيب أنّ مُجرّد مبادرة أولئك الرُّوّاد إلى الالتحاق بالحلّة ، ينطوي على تشخيصٍ متقدّمٍ لديهم للأزمة وللمُشكلات الجاثمة على صدر وطنهم ، وتصوّرٍ عميق وصادق لوجوه وسُبُل علاجها .

البحث سيصِلُ إلى ذروته مع بطل النّهضة وباعثها الشهيد الأوّل . وذلك عَبْرَ دراستيَن :

ــ الأُولى : التطوير النظري الذي أدخله على صلاحيّات وسُلطة الفقيه بوصفه نائباً عامّاً عن الإمام . بحيث وصل بها إلى مُستوى غير مَسبوق . بات مُذ ذاك من السّمات الأساسيّة لمدرسة جبل عامل . وعَبْرها من السّمات الأساسيّة أيضاً للفقه الإمامي إجمالاً .

ــ الثانية : التفاعل العملاني الذي قاده ، من ضمن خطّةٍ دقيقةٍ ، بين أزمة ومُشكلات وطنه ، وبين نظريّته الفقهيّة . بحيث باتت على يده مشروعاً سياسيّاً ، بعد أن كانت في الحلّة مجرّد حُلول لمشكلاتٍ فقهيّة .

وسنختم الباب بفصلٍ صغير نستعرضُ فيه نتائج البحث ، بالإضافة إلى رؤيةٍ مستقبليّة لإمكانات التطوّر الفقهي المُترَقّبَة .

الباب الأوّل

الحلّـة

أرضيّـة تاريخيّـة

(1) عودٌ على بدء

أمضى الشيخ الطوسي (385ـ460 هـ/995ـ 1067م) ما يزيد قليلاً على الأربعة عقود من السنين في بغداد(408 ـ 451 هـ/1017ـ 1059م) حافلة بالعمل . خاض أثناءها معركتيَن أساسيّتيَن . أُولاهما فكريّةٌ داخليّة نشبت داخل البيت الشيعي ، انتهتْ إلى تحقيق إنجازٍ تاريخي هو الاعتراف النهائي الشّامل بالنصّ الفقهي الاجتهادي المُستَنبَط ، في مقابل العمل حصراً بالنصّ المعصوم المَروي ، بالنحو الذي بسطناه في خواتيم الكتاب الثاني . وثانيتهما سياسيّةٌ ، رمى منها إلى شكلٍ من أشكال التعايُش أو الاستيعاب أو الصمود قِبالَ المُتغيّر السياسي الجذري ، المُتمثّل بانتهاء الحقبة البويهيّة (334 ـ 447 هـ / 945 ـ 1055 م) ، وبسْط السلاجقة الأتراك سلطانهم على العراق .

(2) بين البويهيين والسلاجقة

حقٌ أنّ البويهيين والسلاجقة سواءٌ من حيث أنّهما كلاهما جزءٌ لا يتجزأ من حالة الفوضى العسكريّة ، الضاربة أطنابها في العراق منذ ما قبلهما بزمنٍ طويل . وجعلتْ من بلد الخلافة نُهبةً للمُتغلّب ، سواءٌ من أتراك الداخل ، أم من أي قوّة عسكريّة تنبت في الشرق ، وتلمس من نفسها القوّة على بسط سلطانها على قلب العالَم الإسلامي .

لكنّ الفارق بين الاثنين أنّ البويهيين هم من أبناء الحضارة الفارسيّة العريقة ومخزونها الثقافي، وما راكمته من خبرات في السياسة وفنّ الحكم . ومن هنا فإنّهم تركوا أمر المذاهب وشعائرها لأهلها ، كما أنّهم أدخلوا تحسينات جمّة

على الإدارة المحلّيّة . أمّا الذين عُرفوا باسم السلاجقة ، نسبةً إلى جدّهم سلجوق ، فهم من القبائل التركيّة التي عاشت في السهوب الواسعة المُمتدّة فـي خراسان الكُبرى ، حياةً عمادها الرّعي والغزو . ثم أنّهم ما عتّموا أن اكتشفوا الإمكانات الهائلة الكامنة في وضعهم الاجتماعي وأُسلوب عيشهم الخشِن الذي يُنجب رجالاً شديدي المِراس ، منذ أن طفق الخلفاء العباسيون يستخدمونهم عسكريين مُحترفين في خدمتهم.الأمر الذي انتهى إلى أن تحوّلوا فقرّروا العمل لحسابهم . وهكذا نشأت أوّلُ دولة تركيّةٍ في الإسلام، هي هذه السلجوقيّة . ثم أنّهم ، ككلّ الشعوب التركيّة ، دخلوا في الإسلام متأخرين ، وعلى المذهب الحنفي حصراً ، لم يعرفوا غيره . وبذلك كانت خبرتهم في التعامل مع مسألة المذاهب في الإسلام بائسة عنيفة . الأمر الذي انعكس في سياستهم الحدّيّة تجاه الشعوب التي حكموها ، وما يزالون على ما كانوا عليه .

(3) السلاجقة في بغداد

في شهر المحرّم 447 هـ / نيسان / إبريل 1055م دخل السلطان طغرلبك السلجوقي بغداد دخول الفاتحين . وفوراً سارع الخليفة القائم بأمر الله إلى الاعتراف به سلطاناً على جميع المناطق التي يبسط سلطانه عليها [1] . وفوراً أيضاً تشكّلت في بغداد أربع قوىً سياسيّة محلّيّة :

ــ الخليفة، الضيّق ذرعاً بالسلطة البويهيّة، وهي التي ذهبت بملكه، ولم تترك له إلا ذكرَ اسمه في الخطبة ونقشَه على السّكّة . والظاهر أنّ الخليفة كان تحت تأثير وهمٍ بأنّ هؤلاء الفاتحين سيعزّزونه وسيُعيدون الخلافة إلى عزّها التّليد. وذلك باعتبارهم سُنّة مُتشدّدين، وليسوا كالبويهيين الإسماعيليين . ولذلك فإنّه نظّم وفريقُه استقبالاً جماهيريّاً حافلاً للسلطان الجديد وعسكره ، بحيث دخلوا

---

1 ــ ابن الأثير : الكامل ، حوادث السنة 447هـ والراوندي : راحة الصدور وآية السرور، الترجمة العربيّة ، ط. القاهرة 1379هـ/1960 م / 106 .

المدينة في جوّ من الفرح يندر مثاله. في مقابل التوجُّس الشديد لغيرهم .

ــ وراءَ الخليفة يصطفُّ جمهور المدينة من أهل السُنّة بمختلف مذاهبهم ، الذين ساءتهم السياسة البويهيّة تجاه الخليفة ــ الرمز ، فضلاً عن أنها قضتْ بالسّماح لجميع الفِرق بإقامة شعائرها الدينيّة دون تمييز. وهم الذين يرون أنّهم أصحاب حقٍ حصريّ في هذا النطاق .

ــ العسكر التركي المحلّي ، الذين استمرأوا السُلطة في الأزمنة المُتطاولة . حتى البويهيّون استعملوهم في خدمتهم . فلمّا نال الضعف من دولتهم ، قوي نفوذ أُمراء العسكر التركي ، بحيث طغى نفوذهم على سلطان سادتهم البويهيين .

ــ الشيعة ، الذين كانوا قد نما عديدهم نموّاً كبيراً أثناء القرنين الماضيين ، بحيث بات لهم منطقة خاصّة بهم في بغداد هي الكرخ ، في مقابل الرصافة ذات الأغلبيّة السُنيّة .

من وُجهة نظرٍ عملانيّة، فإنّ الانشطار السياسي ترجم نفسه بكتلتيَن :

ــ كتلة غالبة هي الخليفة وجمهوره ، ومن ورائهم العسكر السلجوقي في جانب .

ــ كتلة أُخرى مغلوبة هي العسكر التركي المحلّي ، ومعه الشيعة المتوجّسون في الجانب المُقابل .

ومع ذلك فإنّ الأُمور بقيت ساكنة لمدّة سنة تقريباً بانتظار فرصةٍ مناسبة للعمل ، لأنّ ميزان القوى الفعلي كان يميل بقوّة لصالح الفريق الأوّل . أثناءها كان قائد العسكر التركي المحلّي أرسلان البساسيري يعمل في الخفاء لترتيب وضعٍ سياسيّ ــ عسكريّ على حدٍّ مقبولٍ من التوازن .

كان البساسيري أبرز قادة العسكر التركي في بغداد قبل السلاجقة . واسمه هذا نسبة إلى المدينة الفارسيّة (بسا) بالباء المُثلّثة . وهو حرفٌ ليس

من العربيّة. ولذلك فإنّ العرب يلفظون اسمها بالفاء (فسا) والنسبة إليها عندهم (فسوي). أمّا الفرس فالنسبة إليها عندهم (البساسيري). ويقول أهل الأنساب أنّ مناسبة نسبة الرجل إليها أنّ سيّده الأوّل منها، فنُسب هو إليها [1].

ومن المؤرخين المُحدثين مَن يذهب إلى أنّ الرجل كـان شيعياً ، يميل إلى الفاطميين في مصر ويتصل بهم في الخفاء [2]. وما من دليلٍ عندنا على تشيّعه المزعوم . ومن المؤكّد أنّ ما جمعه بشيعة بغداد هو فقط مصابهما المُشترك بالسلجوقيين . ونُرجّح أنّ علاقته المؤكّدة بالفاطميين قد نشأت في ظلّ وبسبب الوضع السياسيّ ـ العسكريّ الصعب ، الذي كان يحيط بالرجل وبفريقه من العسكر التركي في بغداد ، الذي خسر كافة امتيازاته بعد دخول السلاجقة . وأنّ اتصالَه بالفاطميين كان ابتغاء جذبهم بما لهم من قوّة سياسيّةٍ وعسكريّةٍ كبرى نحو بغداد وما يضطرب فيها وتضطرب فيه . ولعلّ هؤلاء ، بما هو معروفٌ عنهم من دهاء ، قد منّوه بما يروم . ولكنّهم انتظروا أن يـروا حجمه الحقيقي الفعلي في الميدان ، قبل أن يتخذوا قراراً كبيراً في حجم الاصطدام بالقوّة السلجوقيّة الهائلة .

(4) حركة البساسيري

في شهر شوال 448 هـ/ كانون الأول/ ديسمبر 1056م كان البساسيري قد أعلن العصيان الشامل ، بعد أن اتخذ من منطقة الموصل شمال العراق قاعدةً لعمليّاته . ثم أنّه خاض معركةً حاميةً مع العسكر السلجوقي انتصر فيها انتصاراً مُبيناً . وبذلك تمّتْ له السيطرة على بقعةٍ واسعةٍ من شمال العراق .

---

1 ـ السمعاني: الانساب ط. بيروت 1408هـ/1988م : 1 / 346 . وابن الأثير:9 /650.
2 ـ انظر ، مثلاً ، عبد النعيم محمد حسنين : إيران والعراق في العصر السلجوقي ، ط. بيروت 1402هـ/1982م / 46 .

حيث أعلن تبعيّته للدولة الفاطميّة .

كان لهذا التطوّر غير المُحتسَب وِقْع الصاعقة على الخليفة وفريقه ، وهو الذي كان قد بدأ يطمئن إلى أنّ الأُمور قد استتبّتْ له. بل إنّ وضعه قد بات الآن أسوأ ممّا كان عليه أيام البويهيين . فهؤلاء كانوا على الأقلّ يخطبون باسمه . أمّا البساسيري فقد جعل الخطبة للخليفة الفاطمي في القاهرة . أي أنّ الدولة اللدود قد باتت الآن في عقر دار الخليفة العباسي، أو على أعتاب بابه. فسارع إلى الاستنجاد بالسلطان طغرلبك ، الذي توجّه بعسكره اللجب إلى حيث البساسيري ، الذي لم يجِد بُدّاً من الانسحاب إلى الشام ، لعلمه بعجزه عن مناجزة عدوّه . ومرة ثانيةٍ دخل طغرلبك بغداد ، ليُنظّم الخليفة وفريقه استقبالاً حافلاً له ، وليمنحه لقب سلطان المشرق والمغرب [1] .

ظلّ البساسيري كامناً في الشام بانتظار فرصةٍ أُخرى للوثوب . واتته يوم غادر طغرلبك بعسكره العراق إلى إيران ، ابتغاءَ حسْمَ النزاع على السُلطة مع أخيه إبراهيم يَنّال . فاتجه هو إلى الموصل ومنها إلى بغداد ، ليحتلّها بسهولة بتاريخ 8 ذي القعدة 450 هـ/ 11 كانون الثاني / جانيوري 1059 م . بل وأسر الخليفة وأودعه السجن في عانة. كما أعلن الخطبة للخليفة الفاطمي . ثم استولى على واسط والبصرة . وبذلك بات العراق كلّه تقريباً تحت سلطته .

ذلك الوضع السياسي المُلتبس ، بما حمله من مُتغيّراتٍ أساسيّة ، استمرّ زهاء عام ، إلى أن عاد طغرلبك إلى العراق ، فأعاد الخليفة إلى بغداد ، ولاحق البساسيري وأوقع به هزيمةً حاسمة في معركة طاحنة نشبت بالقرب من الكوفة ، انتهت بقتله بتاريخ منتصف ذي الحجّة 451 هـ / 18 شباط / فبراير 1059 م .

---

1 ـ راحة الصدور / 107 .

(5) الشيعة وشيخهم الطوسي في المُعترَك

أفضنا في بسْط تلك الانقلابات السريعة ، التي كانت بغداد في موقع القلب منه ، وُصولاً إلى السؤال التالي :

أين كان موقع الشيعة في بغداد وشيخهم الطوسي من ذلك المُعترَك وما حمله من متغيّراتٍ سريعةٍ متوالية ؟

من السهل لمَن ينظر إلى ظاهر الأُمور أن يقول في الجواب ، أنّهم كانوا خارجها ، وأنّهم لم يكونوا طرفاً فيها . وهو تحليل ليس بعيداً كلّه عن الصواب . تلك معركة دارتْ على النفوذ بين عسكريَن كلاهما من التُّرك ، وما كان للأقلّيّة الشيعيّة في بغداد من مصلحة ولا قُدرة على أن يضربوا فيها بسهم . بل إنهم عملوا كلّ ما في وُسعهم لاحتواء الموقف السلجوقي منهم وبناء علاقة صحّيّة معهم[1] . على الرغم من أنّ هؤلاء لم يوفّروا وسيلةً للإيحاء لهم بأنّ الأُمور قد باتت في غير صالحهم ، وأنّ عليهم أنْ يخضعوا لِما يُملى عليهم [2] . الأمر الذي جعلهم في الغاية من التوجُّس ممّا يجري ، مُدركين أنّ وضعهم مَرهون بالنتائج النهائيّة لتلك المُتغيّرات المُتوالية . أي أنّهم بالتالي في القلب منها ، وإنْ لم يكونوا طرفاً فيها كما قُلنا . بحيث أنّ أي مُتغيّرٍ سياسي ــ عسكريّ ممّا بسطناه آنفاً كان يظهر أثره فوراً فيما يجري عليهم . ومن ذلك ،

---

1 ــ من ذلك ما يرويه ابن الأثير في أخبار السنة 447 أنه عندما دخل السلطان طغرلبك بغداد بعسكره وصدر من هؤلاء ما أغضب العامّة ، فطفقوا يقتلون كل من صادف وجوده من الغُزّ في محالّ بغداد ، إلا أهل الكرخ ، فإنهم لم يتعرّضوا لهم ، بل جمعوهم وحفظوهم . الأمر الذي كان محلّ تقدير وشكر السلطان . (ابن الأثير : 9 / 611) .

2 ــ من ذلك أنّ الخليفة المُغتَر والسلطان طغرلبك أمرا أهل الكرخ أن يبدّلوا بعض شعائر الأذان بما لا يتناسب مع ما يعتقدون صحّته (نفسه / 614 و 632) .

أنّه غداة دخول طغرلبك بغداد دخولَه الأوّل سنة 449هـ/1057م هوجمت الكرخ هجوماً شاملاً ، بحيث أنّ الشيخ الطوسي التجأ إلى مشهد الإمامَين الجوادَين (ع) في الجانب الغربي من بغداد ، فنُهِبَت داره وأُخذ ما فيها [1] . وفيها قُتل أبو عبد الله بن جلاب ، الذي يصفه آغا بُزُرك بأنّه " **من كُبراء علماء الشيعة في محلّة الكرخ ببغداد**[2] ". وهذه سابقة تكرّرت فيما بعد سنة 451هـ /1060م ، على أثر اتجاه السلطان نفسه إلى العراق قادماً من إيران ، بعد أن حسم الصراع على السُّلطة مع أخيه. فـ "**ثار أهلُ باب البصرة إلى الكرخ فنهبوه. ونهب بنو شيبان الناس وقتلوا كثيراً منهم** " . وكان أهله قد أُنذروا بما يُدبّرُ لهم ، " **فرحلوا بنسائهم وأولادهم في دجلة وعلى الظَّهْر**[3] " ، أي على الدّوابّ .

ذلك المناخ الفتنوي بلغ مداه ، بل الغاية منه في الحقيقة ، في الحريق الشامل الذي نال بغداد في السنة التالية . فـ "**احترقت بغداد ، الكرخ وغيره وما بين السُّوريَن** [3]" . ونال الحريقُ خزانةَ الكُتُب التي كان الوزير البويهي أردشير قد أوقفها ، ونُهبتْ بعض كُتُبها . وكان بها عشرة آلاف وأربعمائة مجلّد . وجاء عميد الملك الكندري وزير طغرلبك ، فما عمل لإنقاذها إلا أنْ قعدَ يختار منها لنفسه خيرَها[4] ، تاركاً ما بقي طُعمةً للنار والنّهب . ممّا ينطوي على دلالةٍ رمزيّةٍ ، هي ما أشرنا إليه آنفاً من فارقٍ حضاريٍّ عريضٍ بين الدولتيَن البويهيّة والسلجوقيّة . كمّا أنّه يدلُّ دلالةً لا ريب فيها ، على أنّ بُغية الحكم الجديد كان التدمير العشوائي العامّ ، وأنّ إيقاد الفتنة بين سُنّة بغداد وشيعتها لم يكُن إلا

---

1 ـ ابن الأثير : 9 / 637 (حوادث السنة 449 هـ) .

2 ـ طبقات أعلام الشيعة (النابس) ، ط. قم مؤسسة إسماعيليان لات. / 10 .

3 ـ ابن الأثير / 646 (حوادث السنة 450 هـ) .

4 ـ أيضاً : 10 / 7 ـ 8 (حوادث السنة 451هـ) .

ابتغاء تسعير الغرائز وبثّ الفوضى ، مقدمةً وتهيئةً لِما يبتغون ، ثم كان بالنحو المُتدحرج الذي وصفناه من خطوةٍ إلى ما يليها .

في ظلّ ذلك المناخ الفتنوي التدميري البالغ السوء والباعث على اليأس وصلتْ مدرسة بغداد الإماميّة الفقهيّة إلى نقطة النهاية . فغادرها شيخُها الطوسي نهائيّاً إلى النجف ، بعد أن أمضى فيها ما يزيد قليلاً على أربعة عقود من السنين (408 ــ 451 هـ[1]) . ولكنّ إنجازه التاريخي أثناءها بات الآن مكسباً نهائيّاً لا رجعة عنه . على رغم الجهود التي سيبذلها بعد قرون أربابُ المدرسة الأخباريّة ، على مستوى النظريّة ، وعلى مستوى الترويج ، باتجاه إعادة عقارب الساعة إلى الوراء ، لصالح النصّ المَروي ، مقابل نَزْع صفة الفقه عن النصّ المُستنبَط .

لكنّ الرؤية الشاملة لتلك السياسة وفعلِها تدعونا إلى أنْ نلتفت وأنْ نُلفِت إلى أنّ المدرسة الإماميّة لم تكُن هي المقصودة بالذات منها . بل إنّ ما نزل بها من بلاء كان عامّاً شاملاً ، نال مُجمَل الحِراك الفكري الذي ماز بغداد في القرنين الماضيين . الآن باتت بغداد التّنوّع والحوار الخلاّق جزءً من الماضي الذي لن يعود ، إلا أن يشاء مُبدّلُ الأحوال .

---

1 ــ هذا مَبنيٌّ على أنّه غادر بغداد نهائيّاً سنة 451 ، وهو ما أدّى بنا إليه البحث ، نتيجة مُقارنات تاريخيّة . قارن ما ذهب إليه شيخنا الطهراني في النابس/161 اعتماداً على رواية ابن الجوزي في مرآة الزمان / حوادث 449هـ .

الفصل الأوّل

الحِلّـة ، الأرض وعُمّارها

1 ـ "الحِلّة" ، قراءةٌ لُغويّة اجتماعيّة

الكلمة من المجاز المُرسَل ، من باب تسمية المحلّ باسم الحالّ . فهي في أصل اللغة القوم الكُثُر يحلّون أرضاً ، فهم فيها (حِلّة) . نُقلُ مجازاً إلى المحلّ ، فسُمّى هو أيضاً (حِلّة) . ولكنّه في هذه الحال يكون غالباً مضافاً إلى مَن يحلّون فيه أو إلى اسم رئيسهم ، ومن ذلك ، مثلاً ، " **حِلّة بدر بن مُهَلهل**[1] " ، **وحِلّة بني قيلة " بين واسط وبغداد** [2] .

والمُلاحَظُ أنّ الكلمة بنحوَي استعمالها لم تُذكَر إلا في العراق ، ممّا يدفعُ إلى الظنّ أنّها من التُراث اللغوي المحلّي ، الغنيّ بما فيه من بقايا لغاتٍ ساميّة . نقول هذا وإنْ يكُن اشتقاقُها عربيّ أصيل ، من الحُلول بمعنى الاستقرار. ذلك أنّ اللغات السّاميّة تتعاطى فيما بينها ، تعاطياً يرقى إلى أصلِها البعيد المجهول[3] .

---

1 ـ ابن الأثير : 9 / 647 .

2 ـ معجم البلدان ، مادة " حلّة " .

3 ـ نُشيرُ بالمناسبة إلى أنّ ابن بطوطة يذكر بلداً على الحدود بين الحجاز واليمن يُسميه (حلى ابن يعقوب) . موضع الملاحظة هنا أن (حلّة) و (حلى) هما بالمعنى نفسه . الأمر الذي يدلّ على أصلهما المُشترَك الذي لا بُدّ أن يكون سامياً . فإذا صحّ ذلك فإنّه يكون الاستثناء الوحيد الذي نعرفه من اختصاص الكلمة بالعراق ، ويؤيّد وجود أصلٍ ساميّ بعيد للكلمة .

(انظر مادة " حلى " في دائرة المعارف الإسلاميّة ، الترجمة العربيّة) .

نهضتْ المدينة في منطقة واسعةٍ من أدنى العراق ، تكوّنت تُربتها البالغة الخصوبة أثناء القرون المُتعاقبة من الغرّين / الطّمي الذي يحمله نهرا دجلة والفرات ، شأنُها في هذا شأن كلّ أدنى العراق . يرويها فرعٌ من فُروعِ دلتا الفرات . ومن هنا فقد نشأت فيها قبل الحلّة فيما يبدو عشرات القُرى [1] ، التي سنراها في الأساس السُّكّاني والثقافي للمدينة القادمة . عُمّارها الأساسيّون الغالبون عليها آنذاك وحتى اليوم من بني أسد ، إلى جانب طوائف من عرب خفاجة وعُقيل وعبادة وغيرهم .

ما دمنا نتكلّم على مُختلف مُواصفات الأرض التي نهضت فيها الحلّة ، فإنّ علينا أن نُضيف إضافةً نرى أنّها ستكون ذات أثرٍ فيما عقدنا هذا البحث لأجله . هي أنّها أرض حضاراتٍ قديمة ، بابليّة وكلدانيّة وسُومريّة ، سادت زمناً ثم بادت . ولكنّ اندثارها سياسيّاً لا يعني أبداً أنّ تراثها الحضاري الثقافي وحمَلَته من الناس قد بادت وبادوا هم أيضاً . خصوصاً وأنّها حضاراتٌ ازدهرتْ في الماضي ، ورادتْ المعرفة البشريّة في فنّ الزراعة وعلوم الفلك والتقاويم والرياضيّات والهندسة. ممّا لا بُدّ أنّ أثراً منها كان ما يزال حيّاً بنحوٍ ما في سُكّان تلك القرى الكثيرة .

2 ــ النُّبْط

نُشيرُ بالجملة الأخيرة إلى مَن عُرفوا بين العرب باسم (النُبْط) أو (النّبَط) أو (النّبِط) وما هم إلا بقايا الشعوب التي أنشأت تلك الحضارات ، ومنها ورثوا بعض المعارف ، كما حرّروها بعضَها بلغتهم السريانيّة .

---

1 ــ يوردُ رائد تاريخ الحلّة يوسف كركوش الحلّي أسماء أربعٍ وأربعين قرية في المنطقة ، أكثرها فيما يبدو سابق زمنيّاً على تمصير الحلّة . انظر له (تاريخ الحلّة ، ط. النجف 1385هـ/1965م/ 5) .

بالفتح الإسلامي انتشر أولئك النُّبْط انتشاراً عجيباً . فكان من علمائهم مَن احتفظ بمعارفهم المُتقدّمة في الزّراعة ، ومنها استنباط المياه ، التي قيل أنّ اسمهم مُشتقٌ منها ، وترجم أُصولَها المُحرّرة إلى العربيّة[1] . كما ولِيَ ترجمة كُتُب اليونان في الفلسفة والطبّ والرياضيّات إلى العربيّة . ثم كان منهم مَن استفادت الدولة العبّاسيّة من معارفهم الموروثة، بأنْ استفادتْ من خبراتِهم في إدارة وتنظيم دواوينها . ومن هؤلاء مَن أسلموا وحسُن إسلامهم ، وأندمجوا بالمسلمين اندماجاً عميقاً ، بحيث تُنوسي أصلهم البعيد ، كبني الفرات الشيعة ، الذين برّزوا كُتّاباً ووزراء للعباسيين ولغيرهم[2] . ومن نبط بابل الفقيه العراقي أبو حنيفة ، النعمان بن ثابت بن زوطي [3] .

ولمَن يطلب طرائف المعاني نقول : إنّ هذا النسب ، من (زوطي) الاسم السرياني ، الذي ربما كان صاحبه على مذهبٍ من مذاهب المسيحيّة الشرقيّة ، التي ورثت الأديان القديمة التوحيديّة المَشوبة بالشِّرك لأبناء تلك

---

1 ــ انظر ، مثلاً ، كتاب (الفلاحة النبطيّة) لابن وحشيّة أحمد بن علي الكسدانيّ ، نشرة المعهد الفرنسي للدراسات العربيّة بدمشق باعتناء توفيق فهد ، ط. دمشق 1993 .

2 ــ انظر مادة " صريفين " في (معجم البلدان) حيث يقول : " **عدّة قُرى من بابل ، منها أصل آل الفرات الوزراء عند العباسيين ، وهم بابليّوا صريفين** " . وقد ذكّر المتنبي بذلك في قصيدته المقصورة بهجاء كافور الإخشيدي ، حيث ثنّى بهجاء وزيره الفاضل جعفر بن الفضل بن الفرات (ت:391هـ/1000م) بقوله :

وكم ذا بمصر من المُضحكات ولكنّه ضحك كالبُكا
بها نبِطيٌّ من اهل السّواد يُدرّس أنسابَ اهل الفلا

(ديوانه ، ط. مصر ، مطبعة السعادة ، لات : 1 / 167) .

3 ــ الخطيب : تاريخ بغداد ، ط. مصر 1349هـ/1931م : 13 / 325 .

الحضارات ، إلى (ثابت) الاسم العربي ، الذي قيل أنّ صاحبه وُلد على الإسلام كما قيل غيرُه ، إلى النعمان الفقيه الكبير ، ـ هذا التسلسل أُنموذج عمّا نحاولُ وسنحاولُ بيانه ، من تغلغل الحضارة النبطيّة السريانيّة وحمَلَتِها في النسيج البشري الذي نهضتْ فيه مدينة الحلّة .

وربما كان المغزى الأعمق والأعرق في كلّ هذا ، ما رُوي عن علي (ع) أنّه أجاب مَن سأله عن أصل قومه فقال : " إنّنا نبطٌ من كوثى " . وعن ابن عباس أنّه قال: "نحن معاشر قريش حيٌّ من النبط من أهل كوثى[1]" . ومن الواضح أنّ هذا الكلام الذي يُطابق بعضُه بعضاً ينظرُ إلى الأصل البعيد المجهول أو المنكور لقريش ، ويرمي إلى التنويه بسواسية الناس ، بصرف النظر عن أنسابهم التي هي موضع تفاخُرهم .

3 ـ الكُرد

وكان في الحلّة جاليةٌ كرديّةٌ كبيرة وقويّة من قبيلة اسمها جاوان . أتى على ذكرها الزُّبيدي في (تاج العروس) فقال إنّهم " **قبيلة من الأكراد سكنوا الحلّة المزيديّة بالعراق** [2] " . وهي عبارةٌ تفتقر إلى الدّقّة ، إن نحن أخذنا بعين الاعتبار ما يُوحي به القسم الأخير منها : " **سكنوا الحلّة المزيديّة** " . ذلك أنّ الحقيقة أنّ سكنَهم المنطقة واتصالهم ببني مزيد سابقٌ بمدّةٍ طويلةٍ على تمصير الحلّة سنة 495 هـ / 1101 م كما سنعرف . والثابت المُؤكّد أنّهم كانوا هناك في أيّام أوّل الأُمراء المزيديين أبي الحسن عليّ الأوّل بن مزيَد الأسدي (403 ـ 408 هـ/ 1012 ـ 1017 م)، حينما كان ما يزال في(ميسان) في نواحي

---

1 ـ معجم البلدان ، مادة " كوثى " . ولا ذكر لهذه القرية اليوم من قُرى السواد في العراق .
2 ـ ط. بيروت 1428هـ / 2007 م : 34 / 213 .

(الأهواز) ، أي قبل نُزوحه بقومه وبمَن معه من الأكراد إلى (النيل) . ومن أُمرائهم البارزين في هذه الفترة المُبكّرة الأمير ورّام بن محمد الجاواني ، الذي كان حيّاً في النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد[1]، وإليه تُنسَب الأُسرة الورّاميّة الحّلّيّة ذات المكانة .

والمعروف أنّ الوطن السّابق للجاوانيين كان الجانب الشّرقي لدجلة ، حيال طريق خراسان . والظاهر أنّهم امتدّوا على (النهروان) شرقي بغداد إلى (جرجريا) قُرب مدينة (الكوت) اليوم [2]. كما أنّ عديدهم كان كبيراً ، بحيث أنّهم يوم زار ابن بطّوطة الحلّة سنة 727 هـ / 1326 م كانوا يُقاسمون أهلها مدينتهم الكبيرة . وكانت محلّتهم تُعرف بالأكراد[3]، وما يزال في الحلّة حتى اليوم محلّةٌ تُعرف بـ (الكراد الجوّاني[4]) أو (الأكراد [5]). وكانوا في مواطنهم الأُولى شافعيّة ، ومن أعلامهم في هذه الفترة الفقيه محمد بن عليّ الجاواني الشافعي[6] (ت : 468 هـ / 1057م). ولكنّهم ماعتّموا أن تحوّلوا إلى التشيّع الإمامي ، بل استعربوا وذابوا في الهُويّة الغالبة ، فلا تجِد منهم اليوم في المنطقة مَن احتفظ بهُويّته الكرديّة الأصليّة .

ومع أنّ الجاوانيين كانوا من عِماد القوّة العسكريّة للمزيديين ، بل كان

---

1 ــ ابن الأثير : 193/9 و 10 / 420 .

2 ــ انظر مقالة للدكتور مصطفى جواد في مجلّة المجمع العلمي العراقي ، المجلد السابع : 1 / 96 . نقلاً عن (تاريخ الحلّة) لكركوش : 1 / 27 .

3 ــ تحفة النُظّار ، ط. بيروت 1405هـ/ 213 .

4 ــ كركوش : 1 / 27 .

5 ــ اليعقوبي : البابليّات ، ط. قم ، دار البيان لات. : 1 / 22 . والمؤلف حلّيّ النشأة .

6 ــ السُبكي : طبقات الشافعيّة ، ط. بغداد 1391هـ : 1 / 367.

من أُمرائهم مَن ولي قيادَ عسكرهم ، ومنهم مَن حظي بالإقطاعٍ الجليل منهم ، ومَن كان أميراً للحاجّ ، بل ومنهم مَن كان الحاكم الفعلي للحلّة في الفترة التي كانت تهتزُّ فيها سُلطة أميرها المزيدي في الخضم العنيف للأحداث ، ممّن نجِدُ أخبارهم منثورةً في كتاب (الكامل) لابن الأثير[1] .

ومع ذلك فإنّ تأثيرهم المعنوي ، ومُساهمتهم ودورهم في الحِراك الفكري للحلّة بمختلف وجوهه ، كان من الضآلة بحيث لايكفي لأن يؤهّلَهم لشَغْل مكانٍ يُذكَر في الإشكاليّة الأساسيّة للبحث ، يوازي أو يقارب حجمهم السُكّاني والسياسي . وما ذلك إلا لأنهم ، فيما يبدو ، كانوا غرباء اللسان والثقافة .

من هنا ، فنحن إنّما خصصناهم بالذكر أعلاه تحت عنوانٍ خاصٍ ، فما إلا لأنّهم كانوا جزءاً من التركيبة السُكّانيّة الفعليّة ، التي نهضت الحلّة من وعلى قاعدتها البشريّة . ولو انّنا لم نفعل لرُبّ قارئٍ عارفٍ سيتساءل ، لماذا لم نَفِهِم حقّهم من الذكر ، مع ماعرفناه وما هو معروفٌ لهم على كل حال من العديد الكبير والحُضور الباهر .

4 ـ المُركّب السكاني للحلّة وتفاعله

من الغنيّ عن البيان ، من حيث المبدأ ، أنّ ذلك المُركّب السُكاني ، بعنصريَه الأساسييَن العرب والنبط ، قد تفاعل في المدينة النّاهضة ، فأنتج كما كلّ مُركّبٍ ثقافيّ حالةً جديدة ، فيها من هذا شئٌ ومن ذاك غيره . نقول هذا، على الرغم من أنّه من شبه المُستحيل أن نُحدّد أين بالذات حصل مؤثّرٌ

---

1 ـ الكامل : 390/9 و491 و534 و 538 و626 و 629 و649 و8/10 و 27 و420 و12 / 282 .

بعينه وماذا أنتج . ذلك لأنّنا فيما سنقوله هنا لسنا نتحدّث على أمرٍ مادّي يمكن رصْده بدقّة وضبط ، بل على طرائق التفكير: أشكاله وهُويّته وبيئته ، وهي تعملُ جاهدةً على معالجة الإشكاليّات والمُعضلات التي بين يدي أربابها . أي أنّ ذلك ليس يعني أبداً أنّ ما سوف نخوض فيه من تطوّرٍ وإضافةٍ تاريخيّةٍ للفقه الإمامي في (الحلّة) ، قد تأثّر بما كان لدى الأسلاف القدماء للنبط من فكرٍ تشريعيّ أو سياسيّ أو علميّ مثلاً . كلا ، بل إنّ جُلّ ما نرمي إليه ، من الكلام على عناصر المُركّب الثقافي الذي نهضت فيه الحلّة ، إنّما هو وصف البيئة والمُناخ والوعاء الثقافي ، الذي نهضت فيه المدينة نهوضَها الباهر. وما لابُدّ أن يكون بين الاثنين من علاقةٍ مُفتَرَضَة إجمالاً . تماماً مثلما فعلنا فيما قلناه على بغداد ومُركّبُها الثقافي العربي ـ الإسلامي بالإضافة إلى الرّوافد الفارسيّة واليونانيّة والهنديّة ، والحالة الحواريّة الخصبة الخلاّقة التي سادت على قاعدة ذلك المُركّب بمُختلف عناصره . ثم كان الخلفيّة التي ساهمت مساهمةً لا ريب فيها في نجاح الفقه الإمامي في اجتياز أزمته التاريخيّة المُستحكمة ، بحيث أنتج وثبّت النّصّ الفقهي الاجتهادي ، الذي بات مُذ ذاك سِمتَه وشعارَه غير مُنازَع .

مثل هذا يجب لا محالة أن نفترضَه بين الحلّة وبين ما جَدّ فيها من تطوّرٍ إضافيّ في الميدان نفسه . ممّا سيكون موضع عنايتنا إن شاء الله . وإن يكُن هناك ، أي في البيئة البغداديّة الحواريّة ، أبين وأقوى بكثير . ذلك لأنّنا هناك أمام فكرٍ ومدارس ، لها نظريّاتها ولها نصوصها المُحرّرَة وحمَلَتها بين الناس . كما أنّنا هناك أمام تقاليد وتجارب عملانيّة ، اندمج أربابُها في البيئة العاملة ، وباتوا جزءً فاعلاً منها . وشتّان ما بين ذلك وبين تراث الحلّة ، المَقطوع الغريب موضوعيّاً إجمالاً عن الهموم الإسلاميّة ، وإنْ يكُن على كلّ حال مُتمثّلاً فيها بدرجةٍ ما .

وعلى كلّ حال ، فإنّنا سنقِفُ في مطاوي البحث الآتية إن شاء الله على بعض التأثيرات المُباشرة لتراث المدينة القديم على بعض أعلامها .

الفصل الثـانـي

القاعدة العملانيّة للنهضة

1 ــ البيئة الحلّيّة من الدّاخل

نعني بـ " **القاعدة العملانيّة** " الشروط والمواصفات المعنويّة التي كانت قائمةً في الموقع الذي حصلت فيه النهضة ، وتجلّياتها في الإيقاع الفكري للمدينة . ممّا كان له دورٌ في جعْل حصولها ممكناً ، ومن ثَمّ منْحها مواصفاتها الخاصّة . إنّها (أعني القاعدة العملانيّة) أشبه بالحمْل الذي يسبق الولادة . وإن تكُن ، أعني تلك الشروط والمواصفات ، لا تضمن بالضرورة حصول النهضة ، إلا بأنْ يأتي مَن يوظّفها فينقلَها من مستوى الممكن إلى مستوى الواجب ، بأنْ يرودها الرّيادة المنشودة . هو ذا ما يمنح الروّاد دائماً صفة الأبطال .

2 ــ خصوصيّتها

ومع أنّ البيئة الحلّيّة لم تكُن قاعدتها العملانيّة بمثل التنوّع الفكري الذي تمتّعت به أُختها البغداديّة من قبل ، كما فصّلنا الكلام عليها تفصيلاً في الكتاب الثاني ، فإنّها ــ وياللغرابة ــ أتتنا تلك ، أي الحلّيّة ، بحصيلةٍ أكثر تنوّعاً من هذه بكثير(من الواضح أنّ هذه المقارنة تتناول الوسَط الإمامي حصْراً في بغداد) . ذلك فيما نحسَب ونُخمّن ، لأنّ البيئة البغداديّة الإماميّة كانت مُحاصَرَة تماماً في همومها الكلاميّة ــ الفقهيّة ، بما تنطوي عليه من أزمات حادّةٍ كلامياً مُتواليةٍ فقهيّاً . حيث وظيفة الفكر والمفكّر أن يعالجها ، إمّا في مُقابل الآخَر المُختلف كلاميّاً ، وإمّا في مقابل الرّصيف/الشّريك الذي فشل في تقديم الحُلول المناسبة فقهيّاً.

أمّا البيئة الحلّيّة فقد كانت مُتحرّرة من كلّ ذلك.

ذلك لأنّها كانت مُتجانسة كلاميّاً، أي أنّها لم تكُن مُلزَمَةً أمام نفسها وأمام جمهورها بأن تخفُر وتُحامي عن موقعها الإيماني . كما أنّها كانت مُستقرّة فقهيّاً على ما انتهت إليه المدرسة البغداديّة وأصّلته نهائيّاً على يد خاتمة أبطالها الشيخ الطوسي .

نقول هذا ، حتى إنْ نحن لم نتناسَ ، بل آخذين بعين الاعتبار مُساهمات الحلّة الكلاميّة القليلة نسبيّاً ، ثم اللغة النقديّة الحادّة لمحمد بن إدريس الحلّي ، في مُراجعته النّقديّة لأعمال الشيخ الطوسي الفقهيّة ، للأسباب التي سنُدلي بها إنْ شاء الله فيما سيأتي ، حيث نقِفُ الوقفة المُناسبة على مراجعة ابن إدريس .

3 ــ الاختلاف بين البيئتين الحلّية والبغداديّة

هذا ، بالإضافة إلى أنّ خلفيّة الحلّة الثقافيّة الموروثة تختلف اختلافاً بيّناً عميقاً عن خلفيّة بغداد ، التي كانت في هذه عن غير تراثٍ يخصّها ، بمعنى أنّه قد نبت في أرضِها ، بل تجمّع من التراث الشخصي لروّادها القادمين من مختلف الثقافات ، وأيضاً ممّا انهمر عليها من الأعمال المُترجمة القادمة من التّراث اليوناني والهندي والفارسي .

نقرأ ذلك التنوّع في ميدانيَن اثنيَن :

ــ الأوّل : في العديد الكبير من الأُدباء والشعراء البارزين الذين أنجبتهم الحلّة ومداها الحيوي ابتداءً من القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد ، تماماً بموازاة إنجابها للفقهاء . ممّا لم نجِد له مثيلاً في مدرسة بغداد . فكأنّ إنجاب الحلّة في الحاليَن مَقُودٌ وخاضعٌ للحوافز نفسها .

لكن علينا أن نُلاحظَ أيضاً أنّها وإنْ أنجبت ذلك العديد من الأُدباء والشعراء ، فإنّها لم تكُن تستوعبهم . فكأنّها كانت أُمّاً من طرازٍ غريب : نَثورٌ

بالبنين الأجياد ، ولكنّها ما أنْ يشبّوا عن الطّوق وينجبوا حتى تُنكرهم وتتنكّر لهم ، فيعيشوا ويُبدعوا وغالباً يموتون في غيرها من مختلف البلدان[1] .

والحقيقة أنّني بعد التأمُّل في هذه الظّاهرة الإشكاليّة ، وتقليب الأمر على وجوهه ، لم أجِد لها سبباً مُقنعاً . والاحتمالُ الأقربُ إلى الظن ، فيما نُخمّن ، هو حاجة أُولئك الأُدباء والشعراء إلى مَن يخدمونه بمصنّفاتهم ويمدحونه بشعرهم ، فيرعاهم بالمُقابل أو يُجيزهم ، شأن أمثالهم في ذلك الأوان . ممّا لم يكُن موضع اهتمام واعتناء حاكمي الحلّة ، خصوصاً الأُمراء المَزْيَديين الثمانية . وربما نجِد تأييداً لهذا التخمين ، في أنّ أُنموذج الحافظ رجب البُرسي الشهير (ح. حو: 813 هـ / 1410 م) ، الذي وُلِدَ في (بُرْس) قرية في نطاق الحلّة ، وعاش طوال عمره المديد في هذه . ربما لأنّه كان شاعر عقيدة ، خصّ بشعره الكثير الجيّد أهلَ البيت (ع) ، ولم يتكسّب بشعره أبدا .

---

1 ـ منهم وأبرزهم : راجح بن إسماعيل الأسدي (570 ـ 627هـ/1174 ـ 1229م) ، شاعر غازي ابن صلاح الدين الأيوبي ، أمير حلب. علي بن أفلح العبْسي(470 ــ 540هـ/ 1077ــ 1145م) ، كاتب سيف الدولة المزيدي . انتقل بعدُ إلى بغداد وخدم الخليفة المسترشد ، حتى وفاته فيها . محمد بن علي بن أحمد ابن حميدة ، النحوي وصاحب المصنفات الكثيرة . عاش وصنّف في بغداد وفيها توفي . محمد بن علي ابن حمدان الحلّي (ت : 561هـ /1165م). إمامٌ عالِمٌ بالنحو والفقه وله مصنفات . سكن إربل وتوفي في بلاد العجم . محمد بن أحمد ابن جيا الحلّي (ت:579هـ/1183م) . عاش في بغداد وتوفي فيها . علي بن الحسن ابن شميم الحلّي (ت:601هـ/1204م) ، النحوي اللغوي الشاعر المُصنّف . عاش في الموصل وديار بكر. بدر الدين بن جعفر أبو النجم الأميري ، نسبةً إلى (الأميريّة) من قُرى (النيل) في نطاق الحلّة (537ـ611هـ/1142ـ1214م) . عاش وتوفي في بغداد . (انظر الترجمة لهم في (البابليات) و(طبقات أعلام الشيعة/الثقات العيون) و (تاريخ الحلّة) لكركوش .

ـ الثاني : اعتناء العديد من رجالها بما كان يُسمّى علوم الأوائل . الذي يعني العلوم غير الأصيلة في الإسلام ، وإنّما هي موروثة عن الأحقاب القبل إسلاميّة . وبالنسبة إلى أُولئك الرجال الحلّيين ، هي حصراً الموروثة عن النُّبط وأسلافهم من أشوريين وكلدان وسومريين ، ممّا بسطنا الكلام عليها وعليهم قبل قليل . موضع المُقارنة هنا بين البيئتيَن ، هو أنّنا لا نجِد بين مُثقّفي الشيعة في بغداد مَن يُذكَر أنّه أولى تلك العلوم عنايته . باستثناء بعض بني نوبخت ، وأعرفهم بالعناية بعلوم الأوائل الحسن بن سهل بن نوبخت[1] ، وعبد الله بن سهل بن نوبخت مُنجّم المأمون[2]، والفضل بن نوبخت المُنجّم[3]. ولكنّ هؤلاء يرتّدون في ذلك إلى منبتهم الفارسي ، كما هو واضح . ممّا يدعم ما ذهبنا إليه ، من أنّه في الحلّة إرثٌ محلّيّ ، بالنحو الذي قلناه .

نعرف من أُولئك الحلّيين المَعنيين بعلوم الأوائل سبعةً هم :

ـ الأوّل : أحمد بن الحسين بن محمد المعروف بابن متويه . سُوراوي ، نسبةً إلى (سُورى) " **بلد السّريان**[4] " . قال شيخنا الطهراني أنّه هو الذي " **نقل الصُّحُفَ الإدريسيّة من السوريّة إلى العربيّة . وأدرجه المجلسي كلّه في كتاب الدعاء من البحار**[5] " . ولنلاحظ أنّ معرفته باللغة السريانيّة (في النّصّ

---

1 ــ القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ط. بيروت ، دار الآثار ، لات. / 114.

2 ــ نفسه / 149 .

3 ــ ايضاً / 168 .

4 ــ معجم البدان مادة " سورا " .

5 ــ طبقات أعلام الشيعة (نوابغ الرّواة) / 27 . وهو في أعلام القرن الرابع للهجرة . ولكنّ شيخنا المؤلف لم يُؤرّخ لهذا الرجل ، كما أنّه لم يقُل إلى مَ استند في إدراجه في أعلام هذا القرن .

المُقتَبَس " **السوريّة** " ، والكلمتان بمعنى) ، فضلاً عن لقبه غير العربي " **ابن متويه** " ، يدلاّن على أنّه من أصلٍ نبطي .

ــ الثاني : إسماعيل بن الحسن بن غني الحلّي ، الماسح الحاسب [1] . (ح : 681هـ/1283 م). " من بيتٍ معروفٍ بالكتابة والمساحة والحساب[2] ".

ــ الثالث : عبد الحميد بن واسع ، يُعرف بابن ترك الحلّي . " **رجلٌ حاسبٌ عالمٌ بصناعة الحساب ، مُقدّمٌ فيها ، مذكورٌ بين أهلها . له في الحساب تصانيف مشهورة** [3] " .

ــ الرابع : الحافظ رجب بن محمد البُرسي (773ـ813هـ/1371ـ1410م) . كان بالإضافة إلى أنّه شاعرٌ كبير، صاحب اليد الطُّولى في علم الحروف والأعداد وأسرارها .

ــ الخامس: رضيّ الدين علي بن موسى ابن طاووس الحلّيّ (589 ــ 664 هـ/1193 ــ1265م) . العالم الشهير، من بيت العلم الحلّيّ الجليل . ولكنّه الوحيد بين أقرانه الذي عُرف بعنايته البالغة بالعلوم السّرّيّة ، وخصوصاً بالتنجيم والمُغيّبات ومالإليها. الأمر الذي كان ولا بُدّ موضع استشكالٍ في الوسط الثقافي الغالب على الحلّة . فوضع كتابه (فرَج المهموم في معرفة نهج الحلال والحرام من النجوم/ . . بمعرفة منهج الحلال ونسخة الحرام من علم النجوم/. . في تاريخ علماء النجوم)على اختلاف النُّسخ بين مخطوطٍ ومطبوع[4].

---

1 ــ البابليّات : 1 / 81 .

2 ــ انظرالنص ضمن الترجمة له في مجمع الآداب .

3 ــ إخبار العلماء / 155 .

4 ــ الطهراني : الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، ط. بيروت ، دار الأضواء ، الطبعة الثالثة ، لات. : 16 / 156 ـ 57 .

عملَ فيه على محاولة نفي مُخالفة التنجيم لأحكام الشّرع ، وعلى إثبات أنّه ليس الوحيد العامل به بين فقهاء الشيعة السّابقين. والمعروف أنّ بني طاووس، الأسرة التي ستكون ذات شأن في القرنين السابع والثامن، نشأوا نشأتهم الأُولى في (سُورى) بلد السريان ، وكان لهم منصب النقابة فيها[1] . ومنها انتقلوا إلى (بغداد) و(الحلّة) . فمن هذه المُلابسَة نكتشف عاملاً مُحتمَلاً جدّاً لاهتمام السيّد رضيّ الدين بذلك الفنّ من علوم الأوائل .

السادس: محفوظ بن عيسى النّيلي ، نسبةً إلى (النّيل) القرية المعروفة في نطاق الحلّة . عُرف بابن المسيحي ، الذي يؤشّر إلى أصله النبطي . كان طبيباً مشهوراً في الحلّة في القرن السادس / الثاني عشر[2] .

السابع : سعيد بن عبد العزيز النيلي (ت:420هـ / 1029م) . كان "**عالماً بصناعة الطبّ . وله من التصانيف : اختصار كتاب المسائل لحُنين ، وتلخيص شرح فصول بقراط لجالينوس وغير ذلك**[3]" . فيُعرف من ذلك أنّه كان متمكّناً من اللغة السريانيّة . والظاهر أنّه نبطيّ ، بشهادة أنّ جدّه الرابع اسمه طيفور[3] .

هؤلاء الأعلام السبعة ، بما كان الدّاعي لنسقهم في سياقٍ واحد ، والذين تمتد حيواتهم ما بين القرنيَن الرابع والثامن للهجرة/العاشر والرابع عشر للميلاد ، ليدلّ دلالةً لا ريب فيها على بعض ما امتازت به البيئة الحلّيّة على سابقتِها البغداديّة . ممّا يكفي للقول أنّهم وأنّ هُويّتهم الفكريّة كانت جزءاً لا يتجزّأ من البيئة الحلّيّة الداخليّة ، على صعوبة التحديد أين بالذات . خصوصاً إنْ نحن أخذنا بالاعتبار، أنّنا لاندّعي الاستقراء التامّ في كلّ مَن يدخل تحت

---

1 ـ اليعقوبي : البابليّات :1 / 64 .

2 ـ إخبار العلماء / 327 .

3 ـ الحموي: معجم الأُدباء، ط. مصر، دار المعارف ، لات. :218/11.

العنوان الجامع بينهم . ذلك أنّنا في بحثنا عنهم كنّا نتعامل مع مصادفات ، إن هي أقبلت فُزنا وأمرعنا ، وإلا بقينا مع أسئلتنا الحائرة . بسبب غياب العناية بأمثالهم تحت العنوان المُلائم للبحث فيما يخصّ الحلّة بالذات ، والاهتمام المُطلَق والمحصور بمَن يُمثّلون الثقافة السّائدة من فقهاء وكلاميين بالدرجة الأُولى ، ثم بالأُدباء والشعراء بالدرجة الثانية .

ثمة وجهٌ آخَر من وجوه التمايز والاختلاف بين البيئتيَن ، نلمسه في وفرة الأسرات العلميّة في الحلّة ، في مقابل غيابها التام في الوسط العلمي الإمامي في بغداد .

نعرف من تلك الأسرات في الحلّة : بني نَما الأكراد الجاوانيين الأسديين بالولاء ، وبني مُعيّة الاشراف الحسنيين ، وبني سعيد الهُذليين ، وبني طاووس الحسنيين أيضاً ، وبني معدّ الموسويين ، وآل أبي الفضل العلويين، وبني وشاح ، وبني بطريق السريانيي الأصل ، وبني شكر العلويين . وثمة أُسرة عُرفت بآل الحدّاد برُزتْ في الإدارة ، وأنجبت فقيهاً واحداً ، يبدو أنّه لم يكُن ذا كبير شأن ، هو تقي الدين مبارك بن أبي الفرج ابن الحدّاد الحلّي .

من الواضح للعارف أنّ هذا التمايز يرجع إلى تمايُزٍ أكبر ، هو الفارق الكبير في التركيبة السُكانيّة بين الاثنتيَن . ذلك أنّ الحلّة نبتت في وسطٍ قَبَليّ عشائريّ أُسَري ، حيث تكون رابطة النّسب في الغاية من القوّة والفعل . بحيث أنّه كان يكفي أن يبرز أحد أفراد الأُسرة علميّاً ، ليلحق به وليكون قدوةً حسنة لبعض أبنائها . أمّا بغداد فقد تجمّعت من الأفراد الذين قدموا إليها من مُختلف البلدان والاقطار على أثر تمصيرها .

الفصل الثالث

الحلّة المدينة

1 ــ حركة التمدين في العراق

نبتت الحلّة في رقعةٍ من الأرض شاسعةٍ خصبة ، عامرة بعشرات المراكز السُكّانيّة ، ما بين بلدةٍ كبيرة ، مثل (الجامعيَن) و(سُورى) و(النيل) و(صريفين) ، وبين بلدةٍ صغيرة وقريةٍ ومزرعةٍ ، مثل أكثر مابقي . ولكنّها كانت في ماضيها البعيد والقريب عامرة بمُدُنٍ كبرى من حجم (بابل) الكلدانيّة و (نينوى) الأشوريّة و(المدائن) الفارسيّة وغيرها .

وعندما فتح المسلمون العراق ، أنشأوا فيه مدينتيَن (الكوفة) و (البصرة) سنة 17هـ/ 639 م . ثم أنشأ الحجّاج الثقفي (واسط) سنة 86 هـ / 705 م ، حيث أو بجوار مدينة (الكوت) اليوم . وتلاه أبو جعفر المنصور ، فأنشأ (بغداد) سنة 145 هـ / 763 م . ثم المُعتصم (سامرّا) سنة 221 هـ / 836م التي لم يطُلْ عمرانها وأسرع خرابُها . فتلك الحواضر الأربعة كانت أكبر مُدُن العراق في عصر البحث .

2 ــ تمصير الحلّة ومغزاه

وفي السنة 495 هـ / 1101م أنشأ الأمير سيف الدولة أبو الحسن صدقة بن منصور ابن مِزْيَد الأسدي (442 ــ 501 هـ / 1050 ــ 1107 م) ، ثالثُ الأُمراء المَزْيديين ، مدينة الحلّة . التي لم تلبث أن غدت خامسَة مُدُن العراق .

إنّ إنشاءَ مدينةٍ ليس مُجرّد عملٍ سُكّانيّ وإنجازٍ طوبوغرافيّ كبيرٍ فقط . بل هو ، بالإضافة إلى ذلك ، عملٌ سياسيّ . ينطوي على رؤية البُناة

لموقعهم السياسي ومُقتضياته . ويرمي إلى تثبيت هذا الموقع مادّيّاً ، ومن ثَمّ السّير به إلى غاياته المنشودة . إنطلاقاً من التجمّع السُكاني ــ السياسي ــ العسكري الذي تضمّه المدينة الجديدة ، وطبعاً بالإضافة إلى رمزيّة السُلطة الحاكمة فيها .

فـ (الكوفة) و (البصرة) إنّما أنشأهما الفاتحون لتكونا مركز تجمّع للمُقاتلين المسلمين القادمين من مُختلف الانحاء ، ومنصّتيَن لمتابعة الفُتوح انطلاقاً منهما شرقاً ، كما حصل بالفعل . و(واسط) أنشأها الحجّاج ، بعد أنْ " **استوطن الكوفة فآنس من أهلها المَلال والبُغض له** [1]" . وأمّا (بغداد) فقد ابتناها المنصور، بعد أن كان أخوه أبو العباس السّفّاح قد اختطّ (الهاشميّة) قُرب (الكوفة) وشرع في عمارتها ونزلها ، لأنّ " **أهل الكوفة كانوا يُفسدون جُنده** [2] " .

فهذه نماذج أربعة عن الدوافع السياسيّة التي تكون دائماً وراء إنشاء المُدُن . أوردناها على سبيل تسويغ السؤال الذي سنطرحه عن السبب السياسي الكامن وراء إنشاء (الحلّة) ، وكي لا يكون صِرْفَ فرضيّةٍ ذهنيّة .

3 ــ الدّافع السياسي لتمصيرها

فما هو ، إذن ، الدّافع السياسي تحديداً وراء تمصير الأمير الهُمام سيف الدولة صدقة مدينة جديدة ؟

في الجواب نقول :

من المعلوم أنّ الإمارة المَزْيديّة بدأت بالأمير سند الدولة علي بن مَزيَد الأسدي المعروف بعلي الأوّل (403 ــ 408 هـ/1012 ــ1017م) . وكانت

---

1 ــ معجم البلدان ، مادة " واسط " .

2 ــ نفسه ، مادة "بغداد" .

حاضرة إمارته (ميسان) ، التي استعادت اسمها اليوم . حيث الثقل السُكّاني لبطنٍ من بطون بني أسد ، عُرفوا ببني ناشرة بن نصر، التي ينتسب إليها المَزيديّون . إلى جانب بطنٍ آخَر منهم هم بنو عفيف الناشريّون أيضاً .

على أثر نشوب نزاعٍ أدّى إلى القتال تكراراً بين البطنيَن ، جلا الأمير علي بقومه إلى (الدَّوْر) من أرض (النيل) ، واتخذها قاعدةً له . وانتشرت عشائره في ريف (بابل) الواسع الخصيب . وفيها ، فيما يبدو، التحق به الأكراد الجاوانيّون . وفيها استقرّوا جميعاً عرباً وأكراداً مدة حكم الأمير التالي دبيس بن علي ، التي طالت ستاً وسبعين سنة (408ـ 474هـ / 1017 ـ1081 م) . وهو الذي أعلن الانفصال عن الدولة العباسيّة ، وقطعَ الخطبة لهم ، وجعلَها للفاطميين ، بالتنسيق مع البساسيري ، كما سبقت الإشارة إليه أعلاه . ثم مدّة إمارة خلفه أبو كامل منصور بن دبيس (474 ـ 479 هـ / 1081 ـ 1086م) . إلى أن وصلت الإمارة إلى بطل هذا السّياق سيف الدين صدقة باني الحلّة .

أفضنا بهذا السّرد ، ابتغاء الوصول بالقارئ إلى تصوّرٍ واضحٍ للسياق السياسي ، الذي انتهى أو بالأحرى أدّى إلى اتخاذ صدقة ذلك القرار الخطير، غير المَسبوق لأمثاله ، بتمصير سادس المُدُن في العراق حتى تاريخه . مع ضرورة مُلاحظة أنّ كلّ الذين سبقوه إلى مثل بادرته ، التي ماتزال تُدهشنا ، كانوا ثلاثة خلفاء ووالٍ في مثل سطوة الحجّاج وجبروته . وعلى كل حال فإنّ هذا لم يُقدم على تنفيذ مشروعه ، إلا بعد أن تلقّى أمراً بذلك من خليفة الوقت عبد الملك بن مروان[1] .

إذن فعندما يقرّر صدقة مُنفرداً بناء مدينة ، كان ضمناً يُعلن استقلاله

---

1 ـ معجم البلدان ، مادة " واسط " .

عمليّاً عن السُلطة المركزيّة في بغداد ، بل يمكن القول أنّه من ضمن التوجّه إلى إنشاء دولة بمعنىً من المعاني . حتى في ظلّ ما يُقال من أنّ ولايته بدأت بإقرار الخليفة له بمكان أبيه بعد وفاته[1] . ذلك أنّ السياسة هي فنُّ الممكن حيث وكما يُمكن . ولقد علمنا ممّا سبق قبل قليل أنّ لبيته سابقةٌ لمثل ذلك أيام دبيس الأوّل . ممّا يدلُّ على أنّ البيت كان مسكوناً بمثل ذلك التوجّه الاستقلالي .

4 ــ إشكاليّتان برسم الآتي

الآن بات علينا أن نسأل :

ماذا كان تأثير ذلك التحوّل السياسي الجذري غير المسبوق في الوسط الشيعي الإمامي في العراق (باستثناء الكوفة طبعاً) على الهُويّة الفكريّة للحلّة ، وخصوصاً في الميدان الفقهي ؟

ولكن قبل أن نُجيب عن هذا السؤال ، بوصفه الإشكاليّة الأساسيّة للبحث ، ينبغي أن نُعالج إشكاليّة أُخرى سابقة الرُّتبة هي ، كيف بدأت النهضة في الحلّة ، وما هي الخلفيّة التي انطلقت منها ، وكيف تطوّرت ؟

هذا ما سيكون موضوع الفصل التالي .

---

1 ــ ابن الأثير : 9 / 215.

الفصل الرابع

الحلّة تنهض

1 ــ في الرّيادة والرّوّاد

في الوقت الذي كانت بغداد التنوّع والحوار الخلاّق تجتاز سنوات عمرها الأخيرة القاسية ، مُحاطَةً بكلّ ما يخطر بالبال من صُنوف الفتن والقلاقل . وكانت (طرابلس) العظيمة ، على الساحل ممّا هو اليوم (لبنان) الجمهوريّة ، رائدةَ وصْل ماانقطع بين جناحَي التشيّع في (العراق) و (الشام)[1] . وكانت رصيفتها (حلب) في شمال (سوريّا)، تتمتّعان بأيام عزّهما القصيرة . ــ في ذلك الأوان ، بدأنا نرى في المنطقة التي ستنشأ فيها(الحلّة) ، منذ القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر للميلاد[2] ، حِراكاً لأفراد نُخبويّن ، باتجاهٍ غير مسبوق لأبناء المنطقة ، نحو طلب العلم من حيث يوجَد . أُولئك هم الأبطال الرّواد للمدينة الناهضة القادمة ، التي ستكون في المستقبل القريب حاملة الرّاية ، التي سقطت كُرْهاً من يد الشيخ الطوسي ، آخرَ مَن حملها في (بغداد) .

وكما يحصل غالباً ، فإنّ بعض أُولئك الرّوّاد ، الذين عبّدوا الطريق

---

1 ــ لبيان هذه الإشارة كتابنا (الكراجكي ، عصره ، سيرته ، عالَمه الفكري ومصنفاته) ط. قُم مؤسسة تراث الشيعة 1392هـ.ش .

2 ــ استندنا في هذا التحقيب إلى الشيخ الطهراني في كتابه الرّائد (طبقات أعلام الشيعة / الثقات العيون) حيث أورد أسماء أولئك الرّواد فيمَن ترجم لهم . مع ملاحظة أنّ هذا الجزء وإن يكُن مخصّصاً لأعلام القرن السادس ، لأن حيواتهم استمرت إلى هذا القرن ، فإنّ ريادتهم بدأت في القرن السابق .

واستتّوه لمَن سيأتون بعدهم ، سيُنسَون ويضيعُ ذكرهم ، وسيكون الجاهُ العريض والذكرُ الحميد لمَن جنوا ثمار مازدرعوه . تلك هي سُنّة الحياة في هذا الشأن وفي غيره . وعلى كلّ حال ، فإنّ لكلٍّ من الزّارع والجاني فضل . وما علينا ، نحن الذين نتأمّل اليوم فيما زرعه الزّارعون وجناه الجانون ، إلا أنْ نُبيّن ما أمكن موقع هؤلاء من مُجمل الحِراك الفكري العالق وموقع أُولئك . على ما بين الاثنين من فارقٍ كبيرٍ في البحث بين عُسْرٍ ويُسر .

2 ــ ملحوظتان بين يدي البحث

ثمة ملحوظتان هامتان علينا أن نُسارع إلى إيرادهما ، قبل أن نفرغ للرّواد . لِما في ذلك من فائدةٍ ومغزى :

ــ الملحوظة الأُولى : غادرنا الشيخ الطوسي قبل قليل ، وقد يمّم وجهه شطر (النجف) ، بعد أن استغلقت عليه كلّ الدروب في (بغداد) .

والحقيقة أنّ هذه الخطوة التاريخيّة يرى فيها غير باحثٍ من أصدقائنا العراقيين تأسيساً لِما آل إليه وضعُ المدينة ، فجعل منها ذات الحضور البهيّ في البحث الفقهي ، ممّا هو معروفٌ مشكور .

ولكنّ الحقيقة أيضاً أنّ (النجف) التي دخلها الشيخ ، وقضى فيها ما بقي له من العمر حتى وفاته فيها سنة 460 هـ/1067م ، ثم تلاه في موقعه ابنه وتلميذه أبو علي الحسن (ح:515هـ / 1121م) ، ــ لم تكُن في ذلك الأوان في الحالة التي تسمح لها بالاستفادة من وجود كبيرٍ بحجم الشيخ . كانت قريةً صغيرةً ، تُطيف بيوتها القليلة البائسة بمرقد الإمام (ع) ، يقطنها أفراد ليس لديهم سببٌ لسُكناها غير مُجاورة المرقد المُطهّر . ثم أنّ من المؤكّد أنّها لم تكُن ذات تجربةٍ في نطاق العلم وتداوله ، دراسةً وتدريساً وتصنيفاً ومُذاكرةً وحواراً ، بحيث تؤهّلها للنّهوض أو ريادته بأيّ معنىً من المعاني ، مهما يكُن الوضع

الذي اجتدّ عليها ، بوجود الشيخَين فيها بالتوالي ، واعداً آهلاً . ومن الإمارة على ذلك ، أنّنا لا نجِد من أهلها مَن قرأ على أحدهما[1]، أثناء العقود الستة التي نعُمتْ القرية أثناءها بوجودهما . كانا ، أو كان الأب على الأقلّ ، أكبر بكثير من الوعاء الذي اضطرّ إلى استوعاء نفسه فيه . ولذلك فإنّ العلاقة بين (النجف) وشيخيها ظلّت علاقةً مكانيّة ، أملتها الضرورة . ولولاها لَما أدار الطوسيُّ ظهره لبغداد . ولَما كان لديه أيّ سببٍ لقصد (النجف) ، اللهم إلا بمقدار زيارة مرقد إمامه ، شأن غيره من الزائرين .

ومع ذلك ، فإنّنا لا نُهوّن إطلاقاً من أثر شخوص الشيخ إلى (النجف) ، لكن لسببٍ آخَر. التفتنا إليه بفضل البحث والتأمّل في علّة نهوض (الحلّة) ذلك النهوض الباهر، بعد أن لم تكُن من قبل شيئاً مذكورا . حيث الإشكاليّة الأساس أمام الباحث في هذا ومثله تكمن في الخطوات الأُولى باتجاه النهضة ، وفي معرفة الرّوّاد الأوائل الذين خطوها . وإليهم يعود الفضل في جعْل كلّ ما ومَن تلاها وتلاهم أمراً ممكناً ، بمَن فيهم مَن وصفناهم قبل قليل بـ "**أصحاب الجاه العريض والذّكر الحميد**" ، أعني بهم الكِبار الذين سيمنحون (الحلّة) ما لها من مكانةٍ عالية في تطوّر البحث الفقهي الإمامي . وسنعرفهم إن شاء الله ، وسنعرفُ أيضاً الذين ارتادوا لهم الطريق . ونُسارع الآن إلى القول أنّ أُولئك الرّوّاد جميعاً هم من تلاميذ الشيخ أبي علي الحسن الطوسي في (النجف) ، على أن نُبيّنهم بالاسماء والأعمال بعد قليل .

---

1 ـ انظر ثبت تلاميذهما في الترجمة لهما في (موسوعة طبقات الفقهاء/ 5 و 6) مثلاً . مع الإشارة إلى رواية محمد بن أحمد بن شهريار الخازن للكتُب الموجودة في مرقد الإمام (ع) كتاب سُليم بن قيس فقط عن الشيخ (الثقات العيون /178) . ولكنّ هذا الاستثناء الوحيد لا يُلغي القاعدة .

إذن ، فـ (النجف) التي لم تُتح لها حظوظها أن تستفيد الاستفادة المَرجوّة من وجود الطوسي فيها ، هي أُمُّ (الحلّة) . فكأنّها أُمٌّ بكلّ ما للكلمة من معنى ، تمنح ابنتها ما لم يُتِحْ لها أن تحظى وتتمتّع به . وسيأتي بيان ذلك مُفصّلاً إن شاء الله .

هكذا نكون قد رأينا الشيخ الطوسي فيما سبق من البحث واقفاً بقامته المديدة العالية عند نقطة الختام في (بغداد) ، بعد أن منح التشيّع الإمامي وجهه الفقاهتي دون مُنازع . وها نحن نراه الآن يؤسّس بانتقاله إلى (النجف) للمدرسة التي ستغذّ بالرّاية نفسها خطوةً واسعةً إلى الأمام . دون أن ننسى في هذا السّياق فضل الرّوّاد الذين عبّدوا الطريق. فلولاهم ولولا ريادتهم هم أيضاً ، ما كان لـ (الحلّة) أن تستفيد من وجود الشيخ بالقُرب منها وتنهض . ونقول من قبل هذا وذاك ومن بعده : لله أمرٌ هو بالغه .

ـ الملحوظة الثانية : يروعنا ونحن نُجيلُ النظر في الأسماء الكثيرة لأعلام (الحلّة) في القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد خصوصاً الكثرةُ الكاثرة للمنسوبين إلى (سُورى) بينهم (السُّوراني ، السُّوراوي، السُّيّوري) [1] . ومن

1 ـ من هؤلاء ، وأكثرهم من أعلام القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد : هبة الله بن رطبة السوراوي ، وابناه الحسن والحسين ، وابن هذا هبة الله ، وابنا هذا الحسين ، والحسين بن أحمد بن طحال المقدادي السيوري ، وعلي بن فرج السوراوي ، والحسين بن أحمد السوراوي ، ونجيب الدين محمد السوراوي ، وعلي بن ثابت بن عصيدة السوراوي ، والحسين بن محمد بن أبي الفضل السوراوي ، وأبو الحسن البغدادي السوراوي ، وسالم بن محفوظ السوراوي ، ومحفوظ بن عزيز بن وشاح السوراوي ، وابنه سالم ، والمقداد بن عبد الله السيوري ، وعلي بن يحيى بن علي السوراوي ، ويحيى بن محمد بن يحيى بن فرج السوراوي، وأبو تغلب بن الحسين بن محمد بن أبي الفضل السوراوي . وكلّ هؤلاء نجِد الترجمة لهم في (طبقات أعلام الشيعة / الثقات العيون) وفي غيره .

المعلوم للقارئ الحصيف الذي رافقنا في هذا البحث ، أنّ (سُورى) كانت بلد السريان / النبط ، ومركزاً من مراكز ثقافتهم المُنتشرة في منطقةٍ شاسعة ، تمتدُّ إلى ما هو اليوم (سوريا) و (تركيا) ، ومن ذلك اشتُقّ اسمُها فيما يبدو . فهذا دليلٌ ، يُضافُ إلى ما سبق لنا أن أدلينا به ، على أنّ من أهلها السّريان / النبط مَن دخلوا في دين الله أفواجا ، وأنّهم تبعاً لذلك استبدلوا أسماءَهم بما يناسب . ولكنّ الأكثر أهميّةً بالنسبة لبحثنا ، أنّهم حملوا معهم من تراثهم الثقافي العريق أشواقَهم العلميّة وتجربتهم الثقافيّة ، ليكون التعبير عنها بما يتناسب مع حالهم الآن ، بعد أن غدوا مسلمين شيعة ولله الحمد . فكان أن انتهز بعضهم الفرصة غير المُترقّبَة بنزول أبرز علماء الشيعة آنذاك إلى جوارهم في (النجف) ، فحضر منهم مَن حضر على ابنه أبي الحسن علي من بعده ، ممّن سنعرفهم جميعاً إن شاء الله. وهكذا بات أُولئك الذين يُمثّلون ثقافةً ماضيةً بائدة ، مُمثّلين لثقافةٍ حاضرةٍ صاعدة . وفي هذا أُنموذجٌ ساطعٌ على ذرائعيّة في منتهى الذكاء . ولله في خلقه شؤون . ثم أنّ فيه أُنموذجٌ أكثر سُطوعاً على قُدرة التشيّع على التماهي والنفاذ من أشد المصاعب ، بل وتحويلها إلى فرصةٍ جديدة . ومثل ذلك في تاريخه الحافل كثير .

3 ــ الرّوّاد الأوائل

أوّلهم : جمال الدين هبة الله بن رطبة السُّوراوي ، الذي كان له شرف افتتاح الطريق إلى (النجف) ، حيث قرأ على أبي علي ابن الشيخ الطوسي في (النجف) . ولكن يبدو أنّ فرصة العمر لم تطُلْ به ، أو أنّ أمراً أقعده عن العمل بما أخذه عن شيخه . بدليل أنّ الحرّ العاملي اقتصر فيما ترجم له على القول :" **كان فقيهاً محدّثاً صدوقاً . يروي عن الشيخ أبي علي بن الشيخ أبي جعفر**[1]" .

1 ــ أمل الآمل ، ط . بغداد باعتناء أحمد الحسيني 1385 هـ : 2 / 343 .

دون أن يقول أنّ أحداً روى عنه أو قرأ عليه . مع تسجيل احتمال أنّ ذلك يعود بكلّ بساطة إلى أنّه لم يكُن ثمة حوله مَن يهتمّ بالاستفادة منه. فلا (الحلّة) كانت قد نشأت ، ولا في النطاق كلّه ، بما فيه من عشرات البلدان والقُرى ، مَن هو قابلٌ ومُهيّأٌ للأخذ عنه .

ثانيهم : ابنه **مُنتجب الدين الحسين** (ح: 560 هـ/ 1164م) ، الذي حضر أيضاً على أستاذ أبيه[1] ، من بعده على الأرجح . ولكن الابن حظي بما لم يحظَ به أبوه من قبله . إذ تحلّق حوله جمْع من الطلاب يدرسون عليه ، منهم مَن سيغدو من ذوي المكانة في (الحلّة) الناهضة : ابنه هبة الله ، محمد بن أبي البركات ، موسى بن جعفر بن طاووس ، علي بن فرج السوراوي ، عربي بن مسافر[2]. وما من غَروٍ في ذلك ولا عجب . لأنّ (الحلّة) في زمانه كانت قد مُصّرت ، وغدت مدينةً كبيرة عامرة ، وعاصمةً لدولةٍ فتيّة ، ومُلتقى للقادمين من أنحاء ريفها الواسع . ودائماً كانت المدينة والتمدين أداة جذْبٍ للطامحين ، السّاعين إلى حُظوظٍ لا سبيل إلى مثلها في المجتمع الريفي .

ثالثهم : ابنه الآخر **الحسن** ، الذي لا يُذكر ممّن تتلمذ عليه إلا محمد ابن إدريس[3] . ولكنّ الشهيد الأوّل محمد بن مكي الجزيني (ق:768هـ / 1384م) ، وهو تلميذ (الحلّة) والعارف برجالها ، يقول في إجازته لابن الخازن الحائري أنّ له مصنّفات[4]. فكأنّ انصرافَه إلى التصنيف قد حال بينه وبين الاعتناء بالتدريس والدّارسين . وعلى كلّ حال ، فإنّ عمله هذا ريادة .

---

1 ـ نفسه :2 / 104 ــ 105 ، ومنتجب الدين الرازي : الفهرست ، ط . قم باعتناء جلال الدين أُرموي ، لات. / 52 .

2 ـ الثقات العيون / 83 .

3 ـ أمل الآمل : 2 / 80 .

4 ـ الثقات العيون / 70 .

رابعهم : الحسين بن أحمد بن طحال المقدادي السُّوراوي (ح:539هـ / 1144م) . كان يحضر على أبي علي الطوسي سنة 490هـ / 1096م . تتلمذ عليه محمد بن علي ابن شهرآشوب المازندراني ، قرأ عليه سنة 539هـ ، وهبة الله بن نُما، قرأ عليه بالسنة نفسها، وهبة الله بن الحسين بن هبة الله بن رطبة ، قرأ عليه سنة 531هـ/1136م ، وعلي بن إبراهيم العُريضي ، وعلي بن محمد بن علي صاحب كتاب (مُنية الدّاعي)[1] . وكل هؤلاء إنّما حضروا عليه في (النجف) ، لِما هو ثابت أنّه استقرّ فيها بعد وفاة أُستاذه ، مثابراً على خطّة الأُستاذ في الاهتمام بالتدريس[2] .

خامسهم : علي بن إبراهيم العُريضي . وهو من مشايخ محمد بن إدريس ، ومحمد بن محمد بن الكآل ، والأمير الكردي العارف ورّام بن أبي فراس الجاواني [3] .

ولن ننسى في هذا السّياق من التنويه أن نذكر رائدَ الرّوّاد الخمسة ، هبة الله بن رطبة السُّوراوي ، الذي أشرع للأربعة التّالين الذين تلوه الطريق . ومنهم ابناه الحسين والحسن ، خصوصاً منهما الأوّل ، الذي يبدو أنّه أكثر رفاقه نشاطاً وأبعدهم أثراً . ولكن ذكر هذا المؤسّس الأوّل تنوسي ، كما يكون شأن الرّوّاد الأوائل غالباً . ولم يبقَ لنا إلا اسمه ، وإلا ذكْر حضوره على شيخه الطوسي أبي علي .

نذكر أيضاً، على سبيل إيفاء كل ذي حقٍّ حقّه مهما يكُن هيّناً ، عليّاً بن علي بن نُما . فهو مُعاصرٌ لأولئك الخمسة الرّوّاد ولشيخهم . ولكن لا ذكـر

---

1 ـ نفسه / 73 ـ 74 .

2 ـ أيضاً / 197

3 ـ أيضاً / 177 ـ 78 .

لأيّ نحو من أنحاء الاتصال له بالشيخ أبي علي . واقتصر ما هو مذكور من روايته على ما هو عن علي بن إبراهيم العُريضي ، وعن الحسن بن علي بن حمزة الأقساسي (ت:593هـ / 1196م) . وقد عرفنا الأوّل تلميذاً للشيخ أبي علي وشيخاً لفقهاء معارف ، ولكنّ الثاني شاعر وأديب كوفي ، من بيت الأدب والرّياسـة . نصبه الناصر العبّاسي نقيباً للطالبيين في (الكوفة)[1] ، وليس لـه أيّ ذكر في عِـداد أهل الفقه أو الحديث .

ومع أنّ صاحبنا هذا من أُسرة آل نُما الكرديّة الجاوانيّة ، التي سيكون لأبنائها الشأن الكبير بين علماء (الحلّة) في المستقبل القريب ، فإننا نُلاحظ أنّ هؤلاء الابناء جميعاً هم من نسل قريبه هبة الله ، الذي ذكرناه قبل قليل في عِداد تلاميذ الحسين بن أحمد بن طحال المقدادي .

4 ــ دلالات ومغازٍ

ثمة مغازٍ ودلالاتٍ جمّة ، يمكن للمتأمّل العارف استخراجها من هذا السّرد ، الذي أردناه مُفصّلاً بقدر ما تُعطينا إيّاه المصادر، لروّاد نهضة (الحلّة) الأوائل وتلاميذهم . نذكر منها :

ــ أنّ أربعةً من أُولئك الخمسة الرّوّاد ، هم : الحسين والحسن ابنا هبة الله ، وابن طحال المقدادي نزيل (النجف) ، وعلي العُريضي[2]، هم ذوو الفضل بالدرجة الأُولى في وضْع مدينتهم على طريق النهضة الآتية . وذلك بتربية ثلاثة منهم للعديد الكبير من تلاميذهم ، وافتتاح الحسن حركة التصنيف فيها.

---

1 ــ ابن كثير : البداية والنهاية ، ط. مصر ، لات. : 5 / 316 .

2 ــ انظر المخطّط لروّاد النهضة من تلاميذ أبي علي الطوسي في النجف ، ومن ثَمّ تلاميذهم الحلّيّون في الحلّة في ختام هذا الفصل .

هم الذين بدأوا منحها هُويّتها الفكريّة التي ستكون موضع عنايتنا فيما سيأتي إن شاء الله. وبذلك بات من حقّ تلاميذهم أن يكونوا ذوي الفضل بالدرجة الثانية .

موضع التنويه والتقدير هنا أنّ انتقال (الحلّة) ، بل أكثر المنطقة الواسعة المُطيفة بها ، من حالة الخمود التّام فكريّاً إلى حالة النهضة ، قد تـمّ أثناء عمر جيلٍ واحدٍ فقط ، هم تلاميذ أبي علي الطوسي. فكأنّ المدينة كانت مسكونةً بالعظَمة ، التي لم تكُن تنتظر إلا مَن يُعمِل البادئ لتنطلق وتعمل كأنما كانت بكامل الأُهبة والاستعداد . هذا إنجازٌ مُذهل ، لا نجِد له مثيلاً في كلّ ما نعرفه من تاريخنا الثقافي . لسنا نجِدُ له تفسيراً إلا في التأثير التمديني لـ (الحلّة) ، وما نفخه من روحٍ في قاطنيها . بالإضافة إلى ما تكتنزه المنطقة في أحشائها من تراثٍ ثقافيّ مجيد ، يرقى إلى تاريخها المديد القديم . وقد بيّنّاه فيما سلف ، ووقفنا على آليّة استمراره ، حتى في ظلّ التبدّل الجذري لنمطها الفكري . وسنزيده بياناً فيما سيأتي إن شاء الله .

ــ ممّا يُكمل ويدعم مضمون هذا التحليل ، أنّ ثلاثةً من أعـرف وألمع الأُسرات العلميّة الحلّيّة وأكثرها نشاطاً ، قد تأسّست في هذه المرحلة المُبكّرة . هم بنوسعيد بشخص يحيى الأكبر بن سعيد ، تلميذ عربي بن مُسافر ، وهذا تلميذ الحسين بن هبة الله بن رطبة . وبنو طاووس بشخص موسى بن جعفر ابن طاووس ، تلميذ الحسين نفسه . وبنو نُما بشخص هبة الله بن نُما ، تلميذ ابن طحال المقدادي .

ــ ثم أنّ ممّا يدلُّ على السّطوة الكبيرة للمدينة النّاشئة ، في وضعها المُستجدّ بوصفها حاضرةً علميّةً صاعدة ، بعد أن كانت في نشأتها الأُولى مُجرّد تجمّعٍ قَبَليّ ــ عسكريّ من بني مِزيَد الأسديين ، ومَن التحق بهم من الأكراد الجاوانيين ، الذين عرفنا أنّهم كانوا من قبلُ سُنّة ، ــ أنّ هؤلاء لم يتحوّلوا فقط إلى التشيّع ، كما قُلنا فيما سبق ، بل كان منهم أيضاً مَن اندمج

بسرعةٍ في البيئة العلميّة الجديدة ، بحيث أنتجوا أُسرةً من حجم وفعل بني نُما ، وأعلاماً من لون ورّام بن أبي فراس .

5 ــ نتائج الفصل

إنّ تحريض وإنتاج نهضةٍ لهو أمرٌ في الغاية من التّعقيد . لا يمكن أنْ يتمّ ويحصل إلا بتمام وتكامُل شروطه . وليس يُجدي فيه قرارٌ سياسيٌّ فقط ، أو استيرادٌ واستعارةٌ وحدهما ممّن هما لديه ، إلا أنْ يكون وراء القرار أو الاستيراد استعدادٌ وقابليّةٌ لهما ، كامنان في موضوعها .

بهذا البيان نكتشف الأهميّة القُصوى لمبادرة وأعمال أولئك الرّوّاد . ذلك من حيث أنّها أتتْ تتويجاً وإكمالاً لشرطيَن نرى أنّهما كانا كامنيَن في (الحلّة) ونطاقها. بدون ريادتهم ، حتى بوجود ذينك الشرطيَن ، من المؤكّد أنّها ستبقى مجرّد إمكانيّة واستعداد غير عامليَن بالفعل ، ستضمحلّان وتضيعان مع كَرّ السنين والاعوام . مثلما ضاع غيرها في تاريخنا قديمه وحديثه ، ومنها المشروع الإسلامي نفسه .

الشرطان الكامنان باتا معروفيَن إجمالاً للقارئ اللبيب ، الذي رافقنا في هذا البحث . ونعود إليهما الآن بشئٍ من التفصيل ، على سبيل تركيز المعلومات ، ولحاجتنا الماسّة إليهما فيما هو آت .

الشرط الأوّل تاريخي ، هو الغنى الثقافي ، الآتي من التراث الغنيّ والعريق للمنطقة . الذي سينداح أثره حتى ليشمل غير عناصر ذلك التراث ، لأن عناصر المعرفة تتعاطى فيما بينها، والمعرفة بأمرٍ، أوبابٍ من أبواب العرفة ، تستدعي مثيلتها أو ما يُشبهها أو يتصل بها. وعلى كلّ حال ، فقد لمسنا أثرَ ذلك الغنى لمسَ اليد في مُساهمة السوراويين التاريخيّة في إطلاق النهضة ، ثم في الاندماج فيها وإغنائها . وستزداد هذه الملاحظة وضوحاً ،

وستتأكّد لدى القارئ اللبيب ، بالنظر في المُخطّط التالي لروّاد نهضة (الحلّة) الخمسة ، من تلاميذ أبي علي الطوسي في (النجف) . حيث سيرى أنّ أربعةً منهم سورايّون . وبما سنقِفُ عليه من أعمال أبناء (سُورى) في المراحل التالية من تطوّر (الحلّة) .

الشرط الثاني تعبويٌّ ناجز، هو تمصير (الحلّة) بنفسه. ومن المعلوم أنّ المدينة تُحرّر ساكنيها من القيود الباهظة التي تطوّق عنق المجتمع الريفي ــ القبَلي التقليدي وتكتم أنفاسه . كما أنّها تقدّم لقاطنيها خيارات جمّة ، حِرَفيّة واجتماعيّة ومعاشيّة ، تُطلق قابليّاتهم ومواهبهم التي ستبقى مكتومَة لولاها . بالإضافة إلى درجة الرّفاه النسبي الذي يمنح قاطنيها فُسحةً ، يصرفونها فيما يزيد على تحصيل حاجاتهم الأساسيّة .

رُوّاد نهضة الحلّة الخمسة ، تلاميذ أبي علي الحسن الطوسي في النجف وتلاميذهم في الحلّة بعد أن استقرّوا فيه . وأكثرهم عديداً وأهميّةً سورانيّون .

هبة الله بن رطبه السُوراوي

الحسين بن هبة الله بن رطبه

علي بن فرج ابنه هبة الله محمد بن أبي البركات موسى ابن طاوس عربي بن مسافر

الحسن بن هبة الله بن رطبه

ا

محمد بن إدريس

الحسين بن أحمد بن طحال المقدادي السُورائي

علي بن إبراهيم العُريضي هبة الله بن نَما علي بن محمد بن علي ابن شهرآشوب

علي بن إبراهيم العُريضي

محمد بن محمد بن الكآل ورّام بن أبي فراس محمد بن إدريس الحسين ابن طحال

الفصل الخامس

الحلّة في القمّة

1 ــ المنطلقات وأبطالها

وقفنا في الفصل السابق على الجيليَن الأوّليَن من الرُّوّاد .

الأول منهما أولئك الذين ارتادوا التلقّي والطلب في (النجف) على أبي علي الحسن ابن الشيخ الطوسي .

والثاني الذين ارتادوا الإعداد والتعليم في (الحلّة) بالدراسة على الجيل الأوّل ، ثم تابعوا العمل على تلاميذهم .

وقد رصدنا الاثنين هناك أسماءً وأعمالاً .

والآن علينا أن نرصد الحركة العالقة داخل المدينة الناهضة ، ابتداءً من الجيل الثاني من علمائها . لأنّ هذا الجيل حِلّيٌّ أصيل غالباً بحسب المسكن وبحسب محلّ العمل . وإنْ يكُن غير حلّيّ بحسب النسبة ، لأنّ مولده في غيرها (في سُورى أكثر ما كان) . كما أنّه أوّل مَن عمل في (الحلّة) ، على طلاّبٍ من أهلها ومن غير أهلها ، إعداداً وتعليماً . وكان لعمله من الفضل وحميد الأثر ما لا يقلُّ قيمةً عن عمل الرّائد الأساسي الذي هو الجيل الأوّل في (النجف) . لأنّ ذاك هو الذي بنى في (الحلّة) فأعلى . أمّا الأُوَل فإنّهم أسّسوا ، ولكلٍّ من الاثنين فضلٌ غير منكور. لكنّ الفارق لصالح الجيل الثاني ، هو أنّ الأساس ، وإنْ يكُن لا غنى عنه ، لكنّ مصيره أن يُدفن عميقاً في الأرض فيبقى حيث هو وعلى ما هو ، بعد أن أدّى ما عليه . أمّا البناء فإنّه سيعلو وسيزداد علوّاً وظهوراً ، طوراً بعد طور، وجيلاً بعـد جيل . بل ونقول، إنّ رجال

الجيل الثاني قد فاقوا أسلافهم المُؤسّسين الرّوّاد فضلاً وحميدَ أثرٍ في نشْر صيت المدينة في الأقطار. وذلك على أيدي مَن أعدّوهم وربّوهم من تلاميذهم ممّن هم من غير أهلها ، لأنّ هؤلاء سيرجعون إلى بلدانهم وأقطارهم ، حاملين في أذهانهم وعلى أناملهم الرّاعفة طيبَ عَرْف الحاضرة الجديدة التي روّتهم من لُبانها .

والحقيقة التي يكتشفها الباحث المتأمّل بسرعة ، أنّ أكثر أبناء الجيل الأوّل من تلاميذ أبي علي الطوسي دأباً ونشاطاً وطيبَ أثر هما اثنان : الحسين بن هبة الله بن رطبة السُوراوي ، والحسين بن أحمد بن طحال المقدادي السُوراني أيضاً . مع دورٍ وحضورٍ أقلّ أهميّةً بكثير لعلي بن إبراهيم العُريضي . وأقلّ منه للحسن بن هبة الله السُوراوي ، الذي اقتصر التتلمذ عليه على ابن إدريس لسببٍ غير معروف .

ولنُلاحظ هنا أنّ الأوّلَين والأكثر نشاطاً هما سوراويّان ، الأمر الذي يُؤكّد أيضاً وأيضاً الأثرَ الباهر المُستمرّ لأبناء هذه البلدة السريانيّة ، في إطلاق ورعاية نهضة (الحلّة) . الذي أرجعناه وسنظلّ نُرجعه دائماً إلى الظهيرِ الثقافي العريق لبلدهم .

في سبيل معونة القارئ على قراءةٍ أوّليّةٍ للتطور العالق في (الحلّة) ، بفضل الجيل الأول من الرّواد في (النجف) ، ثم الجيل الثاني من تلاميذهم الأوّل في (الحلّة) ، سنضع المُخطّطات الأربعة التالية ، كلٌّ منها لعلَمٍ من أعلامها الأربعة ، وُصولاً إلى تلاميذهم ، ومَن بعدهم .

الأعلام الأُوَل لنهضة الحلّة ومسلسل تلاميذهم

الحسين بن هبة الله السّوراوي

علي بن فرج عربي بن مسافر هبة الله بن الحسين موسى ابن طاوس محمد بن ابي البركات

أحمد القسّيني

الحسين بن أحمد بن طحال المقدادي السوراوي

علي بن إبراهيم العُريضي

الحسن بن هبة الله السوراوي

هذه المُخطّطات تُظهر لنا بكامل الوضوح :

ــ أولاً : الامتياز الكبير للحسينيَن السُورانيّيَن على العُريضي ، الوحيد غير السُوراني بينهم ، في العمل الإعدادي للعلماء من تلاميذهم في (الحلّة) ، وفقاً لِما قلناه أعلاه . وما ندري ما هي الظروف التي حالت بين الحسن بن هبة الله وبين أن يكون في مثل أداء أخيه وبلديّه . ولعلّه لأنّه لم تُتحْ له فرصة العمر. على أنّ مشيخته لعالِمٍ طُلعةٍ من وزن محمد ابن إدريس ، الذي سنفرغ له بعد قليل ، نقطةٌ في صالح صورةٍ مُشرقةٍ له .

ــ ثانيّاً : أنّه في هذه المرحلة برُز عددٌ من أعرف علماء (الحلّة) : عربي بن مسافر ، فخار بن مَعدّ ، محمد بن إدريس ، يحيى بن الحسن بن سعيد المعروف بيحيى الأكبر ، علي بن محمد بن علي ، أحمد بن صالح القُسّيني ، محفوظ بن وشاح ، محمد بن محمد بن الكِآل وغيرهم .

ــ ثالثاً : فيها أيضاً تأسّستْ طليعةُ أبرز ثلاثٍ من الأُسرات العلميّة الحلّيّة : بنو طاووس ، بشخص موسى بن جعفر . وبنو سعيد ، بشخص يحيى بن الحسن بن سعيد / يحيى الأكبر. وكلاهما من تلاميذ الحسين بن هبة الله . وبنو نما ، بشخص هبة الله بن نما ، تلميذ ابن طحال .

ــ رابعاً : ما يزال السُورانيّون في هذه المرحلة أيضاً يحتفظون بمكانتهم في الطليعة ، أو قريباً منها على الأقلّ . نذكر منهم : علي بن فرج السّوراوي ، علي بن ثابت السّوراوي، سالم بن محفوظ السّوراوي، هبة الله بن الحسين بن هبة الله السّوراوي ، محفوظ بن وشاح السّوراوي ،علي بن يحيى بن علي السّوراوي ، نجيب الدين محمد السّوراوي ، يحيى بن محمد السّوراوي ، وأبو القاسم بن مانع السُوراوي ، الشيخ الفقيه المتكلّم ، العارف بعلم النجوم والمعروف به . وكلّهم من تلاميذ الحسينيَن ابن هبة وابن طحال ، أو من تلاميذ تلاميذهم . باستثاء ابن مانع ، الذي لا نعرف من تحصيله العلمي ماينفع في هذا السّياق . وربما ،

بل الأرجح، أنّ هناك غيرهم ممّن ضاع ذكرهم ، أو ممّن لم نُوفّق إلى ملاحظة أسمائهم ، أثناء عمليّة البحث الشّاقّة في نظام العلاقات ، الذي كان قائماً في (الحلّة) في ذلك الأوان دراسةً وروايةً . وحتى هذه النتيجة التي حصدناها، لم تكُن ممكنةً لولا جهود شيخنا ، وشيخ كلّ الباحثين الشيعة في كلّ العصور، الباحث البارز محمد مُحسن الطهراني الشهير بآغا بُزُرك رحمات الله تعالى عليه ، في كتابه الرّائد (طبقات أعلام الشيعة) ، الذي لاتُعرَف قيمتُه إلا بمُعاناة البحث الدّقيق العميق ذي العلاقة بمادة موضوعه .

خامساً: ثمة مقولةٌ متداولةٌ تربط بعلاقةٍ عكسيّةٍ بين تدمير (بغداد) ، باجتياح التتر لها سنة 656 هـ / 1258م وبين نُهوض (الحلّة) . بالزّعم أن ما ارتكبه الغُزاة من فظائع مهولة في العاصمة ، قد أدّى إلى قَصْم النشاط الفكريّ فيها . فنشأت حالة فراغ ، استفادت منها (الحلّة) ، التي نجت بنفسها من القسوة التتريّة ، وهكذا نهضت .

تلك المُخطّطات تُظهر بما لا يقبل الشّك ، أنّ هذا الكلام قد قيل عن غير تثبُّتٍ وتدبُّر . كل ما في الأمر أن قائله ، أو بالأحرى قائليه ، قد رأوا ما نزل بـ (بغداد) من بلاء ، ورأوا ارتفاع شأن (الحلّة) في الفترة نفسها تقريباً ، فقالوا أنّ توفيق هذه من سُوء حظّ تلك . دليلنا على ما نقول، أنّ نهوض هذه سابقٌ على تدمير (بغداد) وتداعياته بمدّة مديدة . فضلاً عن أنّ الفضل الأوّل في الخطوات الأُولى باتجاه النهضة ، هو لجهود وأعمال روّادها الأربعة من تلاميذ أبي علي الطوسي في (النجف) ، ومن ثَمّ انهماكهم بالعمل الإعدادي في (الحلّة) ، كما عرفنا . وهو أمرٌ ليس له أدنى علاقة بما نزل بـ (بغداد) .

الأكثر أهميّةً من كلّ ما سردناه ، على أهميته الكبيرة ، أنّ هذا السّياق، من تلاميذ الرّوّاد الأوائل في (الحلّة) ، ومن ثَمّ تلاميذ تلاميذهم . . . الخ. ، قد منح المدينة النّاشئة، وضمناً منح تطوّرَ البحث الفقهيّ الإماميّ ، ثلاثة فقهاء

كبار . تلقّفوا الرّاية التي سقطت من يد(بغداد)، وغذّوا بها خطوةً كبيرةً وتاريخيّةً إلى الأمام ، هم : محمد بن إدريس العجلي (حو : 543 ــ 598 هـ / 1148 ــ 1201 م) ، وجعفر بن الحسن بن سعيد ، المعروف بالمُحقّق الحلّي (602 ــ 676 هـ / 1205 ــ 1277 م) ، والحسن بن يوسف ابن المُطهّر الحلّي ، المعروف بالعلاّمة الحلّي (647ــ 1249/726ــ1325م) . وسيكون علينا ، فيما بقي من هذا البحث ، أنْ نقِف على أداء أولئك الثلاثة الأعلام . كيما نرى أين وضعوا بالتوالي الفقه الإمامي ، بالقياس إلى الموقع الذي تركه عنده الشيخ الطوسي ، قبل زُهاء قرنيَن ونصف القرن من الزمان .

2 ــ ابن إدريس و كتابه (السّرائر)

محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العِجْلي . كذا اسمه ونسبه في أوثق المصادر[1] . و"**العِجْلي**" نسبة إلى بني عِجْل ، بطنٌ من ربيعة . إذن فالرجل عربي صليبةً .

ثم أنّنا نستفيد من هذا النّسب ، بل ومن أيّ نسبٍ غيره ممّا ذُكِرَ له ، أنْ ليس في آبائه ، حتى ولا في قومه بمقدار ما نعرف ، مَن هو معروفٌ بأنّه من أهل العلم . ممّا يدلّ على أنّه عصاميٌّ بنى نفسه بنفسه . ولم يتكئ في بناء نفسه على مساعدةٍ أو دعمٍ من وضْع أُسرته شأن رصيفيَه من بعده . فإذا نحن أضفنا إلى ذلك ، أنّنا لا نجِدُ في وُلده مَن يُماثله أو يُشبهه فيما برُز فيه ، لقُلنا كأنّه دوحةٌ وارفة نبتت في صحراء دونما جذور، ثمّ انبتّت من فوق الأرض دون أنْ تترك أيّ فروع . هوذا بابٌ من تأثير (الحلّة) وهي تنهض ، نقرأه الآن

---

1 ــ انظر (الثقات العيون) / 290، حيث ينقل المؤلف عن خطّ الشهيد الأوّل نسب ابن إدريس . وقد أشرنا فيما سبق إلى خبرة الشهيد بالحلّة وبأبنائها .

في رفْع بعض أبنائها من الغُمار إلى قمّة التركيبة الاجتماعيّة فيها ، شأنَ كلّ عوامل التغيير الاجتماعيّ الجذريّة .

ثم أنّ نظرةً في المُخطّط الأخير ، تُرينا أنّ ابن إدريس سلك في إعداد نفسه كلّ الدُّروب المُتاحَة . فقرأ ، أو روى على الأقلّ ، على كلّ تلاميذ الرّوّاد الأربعة الأُوَل وتلاميذهم من بعدهم . بالإضافة إلى غيرهم ، ممّن هم خارج غرضنا من المُخطّط [1]. وبمزيد تدقيق نُلاحظ أنّه الوحيد بين ثلاثة أجيال الذي نشر حضوره طالباً بهذا النحو في الوسط العلمي في (الحلّة) . امرؤٌ بهذه المثابة من التصميم والجِدّيّة ، لن يمرَّ في مستقبل أيامه مُروراً عابراً في سماء المدينة الناهضة .

الآن، وبعد أن عرفنا ما يكفي عن معدن ابن إدريس ، نسأل : ماذا أتى وماذا أضاف وأين اجتهد ، كيما يحظى بما له حتى اليوم من موقعٍ عالٍ بين كبار الفقهاء؟ لِما نعرفه جيّداً أنّ المكانة والشُّهرة الباقية المصحوبة بالتقدير، في مثل أُنموذجه ، لاتأتي صاحبها عفواً ومن دون جدارةٍ واستحقاق . ولكنْ مع كَرّ الأعوام تمكث الشهرة ويُتناسى سببُها . فلا يبقى على من يهمّه الأمر، إلا أن يبحث في ملامح وخصوصيّات زمانه فيما اعتنى به وصرف جهوده إليه ، بالمُقارنة مع أعماله وإنجازاته في النطاق نفسه ، كيما يظهر له السّرُّ المكتوم .

---

1 ــ درس أيضاً على شرف شاه بن محمد الحسيني النيشابوري (ح:573هـ/1177م) ، وعلى راشد بن إسحق بن إبراهيم البحراني ، كليهما في النجف . وروى للشيخ الطوسي بثلاثة طُرُق : عن عربي بن مُسافر ، وعن محمد بن علي ابن شهرآشوب ، وعن علي بن إبراهيم العُريضي ، بطريق كلٍّ منهم إلى الشيخ . والطريقان الأوّلان بحقّ السّماع . تفصيل ذلك في (الثقات العيون/290 ـ91) . ففي ارتحاله في طلب العلم إلى النجف ، مع غنى بلده بالشيوخ الآهلين ، دليلٌ على أنه لم يكُن يوفّر وسيلةً للاستزادة علماً إلا اقتنصها .

سنتخذ من كتابه الباقي (السّرائرالحاوي لتحرير الفتاوى) مادةً نبحث فيها عن الجواب . لِما نعرفه أنّ سرّ مؤلفه كامنٌ في هذا الكتاب ، على الأقلّ لأنه كما قلنا كتابه الباقي . ومن المعلوم أنّ بقاء أيّ كتابٍ ، بعد زُهاء عشرة قرونٍ من تصنيفه ، دليلٌ قاطعٌ على عناية الناس البالغة وانتفاعهم به ، بحيث يتجشّمون عناء نسخه جيلاً بعد جيل . كما أنّه طُبع قبل بضع سنوات ، باعتناء "مؤسسة النشر الإسلامي التابعةُ لجماعة المُدرّسين بقُمّ " ، التي بذلت جهداً مشكوراً في تحقيق نصّه . ولذلك مغزاه الواضح أيضاً .

إنْ نحن افترضنا الدّقّةَ والقصد في اسم الكتاب ، وهو فرْضٌ لا معدى عنه ولا مهربَ منه ، فإنّ علينا أن نبدأ بحثنا هنا. حيث نُلاحظ أولاً كلمة "السرائر"، وهي جمع (سريرة) ، أي ما يكتمه أو ما كان يكتمه المرءُ في نفسه ولا يُفصح به للناس ، وها هو يكشفه الآن . فإذا أضفنا إلى هذه الملاحظة أنّه قارب ختام الكتاب في السنة 588هـ / 1191م ، أي عام كان في الخامسة والأربعين ، وقبل وفاته بعشرة أعوام ، ـ نعرف أنّ هذا الكتاب هو ثمرة عمره . صنّفه بعد أن أنضج منهجه الخاص في البحث الفقهي ، الذي كان يعملُ عليه بصمت[1]. فإذانحن لحظنا ما بقي من اسم الكتاب "الحاوي لتحرير الفتاوى " أي تصحيحها ، فإنّنا نفهمُ أنّ عمله كلَّ هاتيك السنين ينظر إلى فتاوى غيره ، نظرةَ ناقدٍ يعمل على تصحيحها .

---

1 ـ يقول في مقدمة الكتاب ، ذاكراً عناءَه ومذهبَه في تصنيفه : " **فإنّه كتابٌ لم أزل على فارط الحال وتقادم الوقت مُلاحظاً له ، عاكفاً الفكر عليه ، مُنجذب الرأي والرّويّة إليه . وادّاً أن أجِدَ مهلاً أصِله به ، أو خللاً أرتقه بعمله [. . . .] و[** الكتابُ **] أذهبُه في طريق البحث والدليل والنظر ، لا الرواية الضعيفة والخبر . تحرّيت فيه التحقيق ، وتنكّبتُ زلل كل طريق** " (السرائر ، ط. قُم 1428 هـ : 1 / 38) .

هذا الجواب يطرحُ بدورهِ سؤالاً : إلى عمل مَن كان يرمي بمنظارهِ النقدي ، عاملاً على تصحيحه ؟

لن نبتعد كثيراً في بحثنا عن الجواب . ذلك أنّ مؤلف (السرائر) ما أن انتهى من بيان ما أراد بيانه من منهجه الخاص في البحث في مقدّمة الكتاب ، حتى سارع إلى استعراض مناهج مَن سبقوه ، بادئاً بالسيّد المرتضى ، الذي فاز منه بأوسع بيان بالقياس إلى غيره [1] . وثنّى بذكر الشيخ المفيد ذكراً سريعاً ، لا يخلو من تعريضٍ بافتقاره في فتاواه إلى الدّقّة [2] . وثلّث باقتباس كلامٍ عن الشيخ الطوسي في كتابه (المبسوط) ، ذكر فيه كتابه الآخر (النهاية) ، الذي كان من الكُتُب الفقهيّة السّائرة في زمان ابن إدريس . ناعياً عليه افتقارَه إلى الفتوى ، بوصفها نصّاً للفقيه . ليختم بالتساؤل " **كيف يُحال إلى الرجل** [يعني الطوسي] **ويُنسَبُ إلى أنّ جميع ما أورده حقٌّ وصواب لا يحلُّ ردّه ولا خلافُه** " [3] .

في رأينا أنّ هذا التساؤلٌ هو في غير محلّه . ذلك أنّنا ، وإنْ يكُن من المستحيل التثبّت من الأمر عمليّاً ، بسبب ضياع كُتُب فقهاء (الحلّة) قبل ابن إدريس ، ومع ذلك فإنّنا نرى في قوله "**لايحلُّ ردُّه ولا خلافه**" مبالغةً كبيرة ، على الأقلّ لأنّه يُنافي المزاج الفقهي الإمامي في الصميم . إذ المؤكّد أنّه ما من أحدٍ أبداً أفتى بحُرمة ردِّ أو خلاف غير المعصوم . على أنّ فهمنا هذا لا ينفي وُجود مقدارٍ من التهيّب المانع من خلاف الشيخ . أو فلنقُل بالأحرى العجز مؤقّتاً عن مجاراته في المنهج الذي فرضه بكتابه (المبسوط) . إنّ الخطوات الكبيرة تتطلّب وقتاً لاستيعابها والسّيرِ بها بعد قبولها ، او بعد أن تفرض نفسها بجدارتِها .

---

1 ـ السرائر : 1 / 39 ـ44 .

2 ـ نفسه : 1 / 45 .

3 ـ أيضاً : 1 / 46 .

إذن ، فالكتاب هو بمعنىً من المعاني مراجعةٌ نقديّةٌ لفتاوى الشيخ الطوسي في (المبسوط) . أو بالأحرى هو تحريرٌ/ تصحيحٌ للفتاوى من تأثيره الطاغي على الوسط الفقهي في (الحلّة) ، الذي كان ما يزال مستمرّاً بعد ما يزيد على قرنٍ ورُبع القرن من وفاته . مع ضرورة التأكيد على أنّ هذه المراجعة غير مقصودة بذاتها ولذاتها ، وإنْ أوحى اسم الكتاب بذلك ، وإنّما هي نتيجة لمذهب الناقد في البحث الفقهي .

وإنّني أدعو القارئ اللبيب إلى التمعُّن في مغزىً من مغازي هذه النتيجة. من حيث أنّها تدلُّ وتُشير إلى قُدرة فقهنا وميله القوي إلى تجاوز نفسه باستمرار ، خصوصاً على أثر الإنجازات الكبرى في حركة تطوّره إلى الأمام . بحيث أنّه ما أن يفرض إنجازٌ تقدّميٌّ نفسه ، بما يتحلّى به من وجاهةٍ وصواب وأصالة ، ويستقرّ عليه العمل بين الفقهاء من بعده ، حتى ينبري من أبنائه مَن يراجعه ناقداً ، مُشرِعاً الباب لتطوّرٍ إضافيّ . وهذه قاعدةٌ وديدنٌ عاملان حتى اليوم والحمد لله .

بالعودة إلى عمود البحث ، بعد أن انقطع بإيراد هذه المغزى ، نقول :

الحقيقة أنّ (السرائر) مشحونٌ بمُخالفة الشيخ في الكثير من فتاواه . وكلُّها مبنيّةٌ على ومُستندةٌ إلى منهج ابن إدريس الخاص في البحث الفقهي .

هذه المُلاحظة تطرح سؤالاً آخر: ما هي خصوصيّة مذهبه بالقياس إلى منهج الطوسي ، بحيث أدّى إلى خلافه معه في مسائل كثيرة ؟

الجواب نجِده عنده في تمام النصّ الذي اقتبسنا موضع الحاجة منه في الهامش قبل قليل ، حيث قال واصفاً كتابه بأنّه : " **أذهبُه في طريق البحث والدليل والنظر ، لا الرواية الضعيفة والخبر**" . يعني أنّ (السّرائر) أكثر الكُتُب الفقهيّة اعتماداً في الدليل فيما يُفتي به على البحث والدليل والنّظر. ثم أنّه يُتابع موضحاً : " **فإنّ الحقّ لايعدو أربع طُرُق : إمّا كتاب الله سبحانه ، أو سُنّة رسوله صلّى**

الله عليه وآله المُتواترة المُتّفق عليها ، أو الإجماع ، أو دليل العقل[1] "

" **العقل ! ؟** "هذه كلمةٌ جديدةٌ على قاموس اللغة الفقهيّة عندنا حتى ذلك الأوان وفي هذا المقام . ولكنّنا نجدها اليوم حيثما يأتي الحديث على أدلّة الفقيه ، ما عدا الأخباريّ منهم طبعاً . الذي نظر دائماً إلى العقل كاختراقٍ عدوّ لحَرَم وحُرمة النصّ الصادر عن المعصوم . ذلك لأنّ عمل الفقيه هو البحث عن الوظيفة الشرعيّة كما صدرت عمّن له الأمر والنهي والإرشاد سبحانه ، ليمتثل لأمرِهِ .

إذن ، هوذا مفتاح السّرّ في علّة الحضور الباهر للشيخ ابن إدريس في الذّاكرة والبحث الفقهي الإماميّين. وهو(أي السّرّ) إنّما ضاع ، لأنّ الأخذ بدليل العقل ما لبث أن أصبح خارج كلّ نقاش ، ضمن الأدلّة الأربعة المعروفة التي يعتمدها الفقيه في استنباط الحكم الشرعي، وكأنّه كان دائماً يتربّع على هذا الموقع الرّفيع المقام. بحيث أنّه، في ظلّ التسليم العامّ به بهذه الصّفة، أي بوصفه دليلاً شرعيّاً، لم يعُد يخطر لأحدٍ ببال أنّه لم يكُن في يومٍ من الأيام ، قبل ابن إدريس، شيئاً مذكوراً في الأدلّة الشرعيّة كيما يتساءل عن بادئه ومبدئه.

حسناً ، ولكن هذه النتيجة الجميلة للبحث ، لا تلبث أن تطرح علينا أيضاً سؤالاً كبيراً : ما معنى العقل عند ابن إدريس ؟

ما يُملي علينا هذا السؤال ، هو أنّ الكلمة ذات دلالةٍ واسعة جدّاً ، وإن يكُن من الممكن تحديدها إجمالاً بالقول: ما يستقلّ به إعمال الفكر بنحوٍ ما ، بمعزلٍ عن النصّ المنقول . على أن ذلك لا يُعفينا من أنْ نُسائل ابن إدريس نفسه عمّا يُريد بالضبط ، باعتباره رائد الفكرة ، وطبعاً العامل بمقتضاها ، وبالتالي صاحب الحقّ الأوّل في بيان ماذا يعني بها. وبناءً عليه فإنّنا سنصرف

---

1 ـ السرائر : 1 / 38 .

البحث مؤقّتاً إلى إيراد أمثلةٍ من مراجعاته النقديّة لفتاوى الشيخ ، خصوصاً ما استند فيه إلى ما يقضي به إعمال الفكر .

1 ـــ في باب الطهارة ، يُعلّق ابنُ إدريس على الفتوى التالية للطوسي : " **متى وقع في البئر ماءٌ خالطه شئٌ من النجاسات نُزح منها أربعون دلواً للخبر**[1] " ، ـــ بقوله :" **إنّه قولٌ غير واضحٍ ولا مُحكّك . بل يُعتبَر النجاسة المُخالطة للماء الواقع في البئر ، فإنْ كانت منصوصاً عليها أُخرج المنصوص . وإن كانت النجاسة غير منصوصٍ عليها ، فتدخلُ في باب ما لم يرِدْ فيه نصّ مُعيّن بالنّزْح** " ثم أنّه يُعلّل ما ذهب إليه بالقول : "**الصحيح من المذهب والاقوال ، الذي يعضده الإجماع والنظر والاعتبار والاحتياط نزح جميع ماء البئر . . . الخ.** "[2] . يعني في الحالة الثانية .

فأنت ترى في هذين النصّين الفارقَ الكبير بين العلَميَن الكبيريَن في طريقة التفكير. الشيخ الطوسي أخذ بمنطوق خبرٍ/ حديثٍ واحدٍ ، استراح إليه وبنى فتواه عليه . أمّا ابن إدريس فإنّه أخذ بعين الاعتبار نوع وحجم النجاسة التي لوّثت ماء البئر، وربط بينها وبين طريقة علاجه ، بحيث يستعيد ماؤه صفة الصلاحيّة للشرب والتطهير. مع علمه ولا ريب بالخبر/ الحديث الذي بنى عليه الطوسي فتواه . فتجاهله لمصلحة تقديم الإجماع والنّظر والاعتبار والاحتياط . ومن الواضح للمُتمعّن أنّ هذا تفكيرٌ علميٌّ عميق وصائب ، نظر إلى أُسّ المشكلة وإلى أنجع الطرائق لعلاجِها ، ببراعة مُحلّل أحاط بكافة جوانب المسألة في فتاوى الفقهاء ، وإلى ما يقضى به النظر ويُحقّق المصلحة التي رمى إليها الشّارع .

2 ـ في باب كيفيّة الوضوء ، ينقل فتوى الطوسي حيث يقول : " إنّ

---

1 ـ المبسوط : 1 / 30 .

2 ـ السرائر : 1 / 76 .

البدأة في الغسل من المرافق واجبٌ لا يجوز خلافه . فمتى خالفه وجبت عليه الإعادة [1] " .
ثم يُعلّق عليه بالقول : " **والصحيح من المذهب أنّ خلاف ذلك مكروه شديد الكراهة ، حتى جاء بلفظ الحظر . لأنّ الحكم إذا كان عندهم شديد الكراهة يجئ بلفظ الحظر. وكذلك إذا كان الحكم شديد الاستحباب ، جاء بلفظ الوجوب [. . . .] ، ولأنّه لا دليل على الحظر . بل القرآن يعضد مذهبَ مَن قال ذلك على الاستحباب ، وخلافه مكروه . لأنّه تعالى أمرنا بأن نكون غاسلين . ومَن غسل يده من الأصابع إلى المرافق فقد تناوله اسم غاسل بلا خلاف[2] " .**

هنا أيضاً نُلاحظ الفارق نفسه أو ما يُشابهه . الطوسي أخذ بأن كلمة الحظر في النّصّ الأصلي تدلُّ دائماً على النهي، المؤدّي إلى الفساد ، وبالتالي البُطلان ووُجوب الإعادة . أمّا ابن إدريس فقد لاحظ الكلمة نفسها في مُختلف مواردها ، فرأى أنّها تدلّ على ما هو أعمّ من الكراهة الشديدة إلى المنع . وانتهى من ذلك إلى أنّ غسل اليدين المنكوس صحيح وإن يكُن مكروهاً . وعضد فتواه بأنّ النصّ القرآني أمر بالغسل دون تحديد الكيفيّة . والغسلُ بأي شكلٍ حصل يُحقّق الامتثال .

3 ـ ثم أنّه يُناقش فتوى الشيخ : " **إذا رأى الإنسان على ثوبه الذي لا يُشاركه فيه غيره منيّاً ، فإنّه يجب عليه الغُسل ، وإعادة صلاته من آخر غُسلٍ اغتسل لرفع الحدَث[3]** " بأن قال : " **والذي أذهبُ إليه وأُفتي به في ذلك ، أنّه لا يجبُ عليه إعادة الصلوات ما بين الغُسلَين والاحتلامَين . لأنّ إعادة الصلاة تحتاج إلى دليلٍ شرعيّ قاطعٍ للعُذر مُزيلٍ للرّيب . والإنسان المُصلّي قاطعٌ متيقّن لبراءة ذمّته بصلاته التي صلاّها فـــي**

1ـ المبسوط : 1 / 41 .
2 ـ السرائر : 1 / 94 ـ 95 .
3 ـ المبسوط : 1 / 51 .

ذلك الثوب ، وهو مُجوّزٌ أن تكون هذه الجنابة من نومه فيه هذه الليلة ، ومُجوّزٌ أنّها من ليالي قبلها . والصلوات التي صلاّهنّ مُتيقّنات ، وقد وقعن شرعيّات . فلا يُترَك المُتيقّن للمشكوك فيه . بل يجِبُ عليه إعادة صلاته التي انتبه وصلاّها فحسب[1] " .

فلنُلاحظ هنا أن مناقشة ابن إدريس مبنيّةٌ على قاعدتين فقهيّتَين لم يلحظهما الطوسي في فتواه : لا وُجوب دون دليلٍ شرعيّ ، لا يُترَك المُتيقَّن للمشكوك فيه .

والمثالات على ما خالف فيه ابنُ إدريس الشيخَ الطوسي كثيرةٌ جدّاً في (السرائر)، بحيث لا تكاد صفحةٌ من صفحات الكتاب بجزئيه تخلو من مثل الأمثلة الثلاثة التي أوردناها. فضلاً عن مُخالفاته للشيخ نفسه في كتابه المُتقدّم (النهاية في مُجرّد الفقه والفتاوى)، ولابن زُهرة في كتابه (غُنية النُّزوع) ، ولسلاّر الديلمي في (المراسم) ، وللسيّد المرتضى في غير كتابٍ من كُتُبه وغيرهم .

المُهمّ بالنسبة لبحثنا أنّها إجمالاً تُظهرُ لنا بكامل الوضوح ، أنّ منشأ الخلاف هو في العمق وفي الأساس منهجيّ .

الطوسي خطا بالفقه الإمامي خطوةً كبيرةً إلى الأمام بلا ريب . بأن ثبّتَ الفتوى نهائيّاً ، بوصفها نصّاً بشريّاً مُستنبَطاً من نصٍّ أو نصوصٍ مُنزَلَة و/ أو معصومَة . وذلك إنجازٌ كبير بالقياس إلى ما ومَن قبله . ولكنّه ظلّ في فتاويه أسيرَها ، أسيرَ النصّ المُنزَل ، وأسيرَ النّصّ المعصوم . بحيث أنّ نقْلتَه من ــ إلى لم تخرج عن إطار اللغة ، مسألة صياغة لا أكثر. خالية من منهجيّة مُقرّرَة ومُعلنَة سبقاً وسلفاً ، تقول أين ومتى وكيف نستخدم النصّ ، وما هي حدوده ؟ تلك الأسئلة التي سيحمل عبءَ الجواب عنها فيما بعد علمُ أُصول الفقه بشقّيه : الأُصول اللفظيّة والأُصول العمليّة .

---

1 ـ السرائر : 1 / 123 .

أمّا ابن إدريس، فإنّ النصوص عنده تمرُّ بعمليّة ذهنيّة مُعقّدة سابقة على الفتوى ، تتعاملُ مع نصوص المسألة ، بحيث تأتي في المرتبة الثانية بعدها . أي أنّ عمل الفقيه المُفتي عنده يتدرّج في الحلقات التالية : الموضوع ، استقراء نصوصه ، العمليّة الذهنيّة كما سنفصّلها ، الفتوى .

واستناداً إلى سَبْرنا لمُناقشاته في (السرائر) ، فإنّنا نزعم أنّ هذه العمليّة الذّهنيّة تتآزر فيها الخبرات التالية :

1 ــ خبرته العميقة بلغة النصوص ، المبنيّة على تدبّرها في مختلف مواردها .

2 ــ معرفته بالقواعد الشرعيّة ، او ما يُسمّى في لغة حمَلَة الحديث منذ عصر الأئمة بـ (الأُصول) .

3 ــ إدراك غرض الشارع من الحكم في النصّ الأصلي ، بحيث تأتي فتوى الفقيه محقّقةً للغرض منها ، وليست مُجرّد استفادة لفظيّة فارغة .

وكلّ ذلك يجد القارئ المُتمعّن أُنموذجاً منه في المثالات الثلاثة التي أوردناها . وكان اختيارها مقصوداً بحيث تساعدنا على الوصول بالقارئ إلى ما عملنا على إيصاله إليه . والحمد لله .

هوذا ما يُسمّيه ابنُ إدريس (**العقل**) . وهوذا ما جعل منه أحد الرّوّاد الكبار في تطوّر فقهنا الإمامي الأُصولي إلى ما هو عليه اليوم . وهوذا السرّ الكامن وراء النّظرة المُتدنّية لديه إلى النقل " **السّواد المَسطور**" بنفسه ، دون "**الدليل الواضح والبرهان اللائح**" وفق منهجه . وهوذا ما دعا سديد الدين محمود الحمصي إلى نبزه بأنّه "**مُخلّطٌ لا يُعتمد تصنيفه** [1]" . فالحمصي ابن الرّي ، التي لم تخرج عن نطاق الرّواية خطوةً واحدة ، فما من غروٍ ولا عجب في أنّه لم

1 ــ الفهرست لمنتجب الدين / 5 .

يهضم طريقة تفكير ابن إدريس ، ولم "**يعتمد تصنيفه**" المُتقدّم بمسافةٍ طويلة عمّا هو مألوفٌ لديه . بل إنّنا نظنّ ، استناداً إلى معرفتنا الكافية بتجربة الحمصي ، أنّه لم يستوعبها . فكأنّه بوصفه له ذلك الوصف القاسي يذكّرنا بقول القائل :

هذا حصرمٌ رأيتُهُ في حلبِ

وأخيراً ، هوذا حقيقة ومضمون وحجم خلافه للشيخ الطوسي ، ذلك الخلاف الذي تُطنب بعض المصادر في تضخيمه وحرْفه عن حقيقته وحجمه ، إلى حدِّ إخراجه عن حدّ اللّياقة والأدب . مع أنّ ابن إدريس لم يذكر الشيخ في (السرائر) إلا بكامل التّجلّة والتقدير. ولكنّ الخلاف والاختلاف بين العلماء شئٌ آخر لا يُنافي الاحترام ، كما أنّه لا يخرج على أُصول النقد العلمي .

ولنقِف في خواتيم هذا القسم من البحث على نصٍّ جليلٍ لابن إدريس ، يُبين فيه عن وجه حُجيّة وموقع دليل العقل عنده ، بأن قال :

" إنّ الله تعالى لا يُكلّفنا شيئاً إلا وينصب عليه الأدلّة . وإلا يكون تكليفاً لِما لا يُطاق ، وتعالى الله عن ذلك . فلمّا عُدمت النصوص والخطاب من جهة الشّارع ، كان لنا أدلّة العقول مناراً وعلَماً نهتدي بها إليها[1]".

ونحن نكتفي عن التعليق على هذا النصّ بما أوردناه أعلاه على معنى العقل عنده. وما هاهنا ليس إلا إضافة تُبيّن وجه الحُجيّة في دليل العقل ، وتُبيّن موقع العقل من فقهه .

3 ــ سُلطة الفقيه عند ابن إدريس

قبل مغادرة ابن إدريس إلى خلَفه ، لا بُدّ لنا من الوقوف على دوره في التأسيس لسُلطة الفقيه ، التي سيكون لها من الشأن في مستقبل الأيّام ، ماجعل منها ميزة التشيّع الإمامي وشعاره بين المذاهب . وذلك بالقول أنّ الفقيه الجامع للشّـرائط هو نائبٌ عامٌّ عن الإمام . في مقابل النائب الخاصّ ، الذي كان أحدُ

---

1 ــ السرائر : 1 / 509 .

الأئمة يعيّنه شخصيّاً نائباً عنه بصلاحيّةٍ معيّنة وفي منطقةٍ معلومة . ممّا بيّنّاه بالتفصيل في كتابنا (التاريخ السّرّيّ للأئمة) . أمّا النائب العام فهو يتعيّن بنفسه بمجرّد تكامل أوصافٍ معلومةٍ فيه .

من شبه المؤكّد عندنا ، بعد البحث والتنقيب ، أنّ وصف الفقيه الجامع لصفاتٍ معلومةٍ بـ " النائب عن الإمام " ، قد ورد في المكتبة الفقهيّة الإماميّة لأوّل مرّةٍ في (السرائر) .

يقول تحت عنوان " **في تنفيذ الأحكام وما يتعلّقُ بذلك ممّن له إقامة الحدود والآداب** " : " **تنفيذ الأحكام الشّرعيّة والحكم بمُقتضى التعبّد بهـا ، من فُروض الأئمة [. . . .] ولم يجُزْ لغير شيعتهم المنصوبين من قِبَلهم تولّي ذلك [. . .] ولا لمَن لم يتكامل له شروط النائب عن الإمام في الحُكم من شيعته**[1] " .

ثم أنّه يعود في الفصل نفسه، إذ يبحث مسألة هل للحاكم أن يحكم بعلمه، أي بما عنده من علم ، فيقول:" **إنّ للحاكم النائب من قِبل الإمام أن يحكمَ فيها بعلمه، كما أنّ للإمام ذلك** [2] " .

لكنّنا نلاحظ أيضاً أنّ هذه العبارة ذات الخطر ، لم نرَها تستند عنده إلى نظريّةٍ أو دليل ، وِفقاً لِما درج عليه في كتابه ، حتى فيما هو أدنى بكثير وأقلّ خطراً من المسائل . مع تسجيل احتمالٍ بأن يكون قد فعل ذلك في كتابٍ آخَرمفقود . ولكنّ هذا الاحتمال ضئيل جدّاً، لأنّه لو كان فعل لأحال إليه، كما درج عليه أيضاً . ويخطر بالبال أنّه لم يقصد من هذه الإشارة السريعة ، إلا أن يرميها في الوسط الفكري العامل من حوله . ومن ثَـمّ مراقبة ردّ فعله عليها ، ليبني على الشئ مُقتضاه .

---

1 ــ السرائر : 3 / 577 .

2 ــ نفسه / 587 .

وعلى كلّ حال ، فإنّه سيكون من مقاصدنا الأساسيّة ، فيما سيأتي من البحث إن شاء الله ، أن نراقب الفكرة وهي تنمو وتتطوّر، وتضرب جذورها عميقاً في الأرض الفكريّة للتشيّع الإمامي .

بقي أنْ نسأل : هل من علاقةٍ بين ما انتهى إليه تفكير بن إدريس في هذه المسألة ومثلها ، وبين المواصفات الخاصّة القائمة في البيئة السياسيّة والاجتماعيّة في (الحلّة) ؟

في الجواب نقول : كيف لا !؟

من المفروغ منه أنّ مصادر الفقيه للفتوى لا تخرج عن تلك الأربعة المعروفة ، وممّا لاريب فيه أنّ ابن إدريس في بادرته هذه لم يلجأ إلى طريقةٍ جديدةٍ في الاجتهاد ، اللهم إلا إذا نظرنا إلى تأسيسه لحُجّيّة العقل كما عرفنا ، التي يمكن أن تكون ذات علاقة بالأمر. ولكنّنا عاجزون عن القطع ، لأن ابن إدريس لم يُبيّن دليله إلى ما انتهى إليه اجتهاده في المسألة .

لكنّ ذلك كلّه حديثٌ في مصادر الاستنباط، وليس في آليّته . يجب علينا أن نُميّز بوضوح بين آليّة الاستنباط وبين مصادره . الأُولى تبدأ بالحافز الذي يدعو الفقيه إلى البحث والتأمّل والاجتهاد . الذي قد يكون تكليفاً شرعيّا ، تعريفاً وأداءً، أو ظرفاً سياسيّاً أو اجتماعيّاً أو معاشيّاً . . . الخ. ومن هذه النقطة يبدأ إعمال مصادر الاستنباط .

من الجليّ أنّ الظرف السياسيّ الذي عمل فيه الفقيه في (الحلّة) مختلفٌ جذرياً عن ذلك الذي عمل فيه من قبلُ في قُمّ و الرّيّ و بغداد . هنا كان يعملُ في منطقة فراغ سياسيّ بحسب فكره الخاصّ ، تفصله عنها مسافةً طويلة ، طولَ ما بين دولة الإمام والدولة الغصبيّة . أمّا هناك ، في المدينة ـــ الإمارة الشيعيّة ، التي وإنْ لم تكُن دولة الإمام ، ولكنّها على الأقلّ ليست تدّعي أنّها هي الشرعيّة ، ولا ترى ضيراً لها في تأسيس شرعيّة . وبذلك تكون

قد نشأت نقطة فراغ محلّيّة ، تلتقي بالفراغ الذي نشأ بانتهاء فترة الحضور العلني للإمامة . ما يُكاملُ حافزاً كافياً للفقيه لأن يتولّى ملأها .

4 ــ المُحقّق الحلّي وكتابه
(شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام)

أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن ابن سعيد الهُذَلي (602 ــ 676 هـ / 1205 ــ 1277 م) ، نسبةً إلى (هُذيل) القبيلة المعروفة . إذن ، فالرجل أيضاً عربيٌّ صليبة. وعليه فلنلاحظ منذ الآن، أنّ الثلاثة الذين برّزوا في البيئة الحلّيّة عربٌ أقحاح ، وأنْ ليس بينهم سوراويٌّ واحد . على الرغم من فضل هؤلاء العميم في ريادة نهضة المدينة ورعايتها في بدو صعودها . ذلك من حظّ الروّاد غالباً ، إنْ لم يكُن دائماً . يؤسّسون ليبني غيرهم ، ويزرعون ليحصد الآخرون .

وخلافاً لسلفه ابن إدريس ، فإنّ الشيخ جعفر قد وُلد وشبّ في بيت مُعرق في العلم . فجدّه لأبيه يحيى بن الحسن بن سعيد (ح:583هـ/1187م) ، المعروف بيحيى الأكبر، تمييزاً له عن ابن عمٍّ له يحمل الاسم نفسه ، وهو أوّلُ مَن نجُبَ في الأُسرة ، ــ كان من معارف الفقهاء في (الحلة) . ومع ذلك فإنّ الأُسرة نُسبت إلى جدّها الأعلى المُسمّى سعيد ، فعُرفت بآل سعيد . ما يدلُّ على أنّ الجدَّ كان يتمتّع بشيءٍ من المكانة ، بحيث لم ترَ الأُسرة ضيراً في الانتساب إليه دون حفيده الفقيه. وكذلك كان أبوه وأُستاذه الحسن فقيهاً معروفاً ، بل لعلّه أكثر ذكراً في الكُتُب من أبيه [1].

وُلد في (الحلّة) وفيها نشأ . والظاهر أنّه تلقّى أوّل أمره على والده . ثم

---

1 ــ موسوعة طبقات الفقهاء : 7 / 55 .

تابع على محمد بن جعفر بن هبة الله بن نما ، وفخار بن معدّ الموسوي ، وسالم بن محفوظ بن عزيزة بن وشاح السوراوي ، شيخ الكلاميين آنذاك في (الحلّة) ، وعليّ بن الحسن بن إبراهيم العُريضي . وهو غير علي بن إبراهيم العُريضي ، الذي عرفناه أحد أوائل رُوّاد الحركة العلميّة في المدينة ، على ما حقّقه شيخنا آغا بُزُرك الطهراني [1] .

ويقول شيخنا نفسه أنّه قرأ أيضاً على الحسن بن معالي التقي البقلاوي الحلّي[1] دون ذكره مُستنده . ولم نجِد هذه المعلومة عند غيره . وعلى كلّ حال ، فالذي يبدو أنّ هذا الشيخ لم يكن ذا كبير شأن[2] .

يشتهر الشيخ جعفر بلقب المُحقّق الحلّي . وهو أوّل مَن حمل هذا اللقب الرّفيع بين مَن نعرفهم من كبار الفقهاء الإماميّة . كما وصفه ابنُ أُخته محمد بن الحسن بـن المُطهّر / العلاّمة الحلّي في إحدى إجازاته بأنّه "**كان أفضل أهل زمانه في الفقه** ". ثم أنّ الحسن بن زين الدين الجُباعي (959ـ1011هـ /1551 ــ 1602م) علّق على كلام العلاّمة بالقول: " **لو ترك التقييد بأهل زمانه كان أصوب ، إذ لا أرى في فقهائنا مثله على الإطلاق**[3] .

هذا كلامٌ له خبيءٌ ، صدر عن عالميَن كبيرَين ، لاسبيل إطلاقاً للرّيب بسعة اطلاعهما على أعلام مذهبهما وأعمالِهم . عُرفا، خصوصاً الثاني منهما، بدقّة العبارة وحُسْن اختيار مفرداتها . ونحن لا نرى إلا أنّ هذا الخبيء كامنٌ في أشهر مصنفاته : (شرائع الإسلام) .

يصفُ المُحقّق كتابه في مقدمته بوصفٍ فيه ما لايخفى من التواضع :

---

1 ـ طبقات أعلام الشيعة (الأنوار الساطعة) / 103 و / 44 بالتوالي .

2 ـ نفسه / 44 .

3 ـ الخوانساري : روضات الجنّات ، ط. قمّ مكتبة إسماعيليان ، لات. : 2 / 182 .

" **مختصرٌ في الأحكام ، متضمّنٌ لرؤوس مسائل الحلال والحرام ، يكون كالمُفتي الذي يُصدَرُ عنه** [1]". وقد أصاب الكتاب فوراً انتشاراً لم ينقطع ، بحيث أنّه ما يزال بعد زُهاء ثمانية قرون على تصنيفه موضعَ الاهتمام والدّراسة والتنويه . فهو بهذه الصفة فريدُ المكتبة الفقهيّة الإماميّة . ومن ذلك في زماننا أنّ وزير الأوقاف في (مصر) أحمد حسن الباقوري ، والسكرتير العام لـ (مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية) محمد تقي القُمّي رحمهما الله ، اختاراه دون غيره من كُتُب الفقه الإمامي الكثيرة والمُتنوّعة المناهج والمشارب ، وذلك في سياق مسعاهما للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة وبناء تعارفها فيما بينها، فاعتنيا بنشره على نفقة الوزارة، وتقرّر كتاباً دراسيّاً في (الجامع الأزهر) . وهو أوّل كتابٍ في الفقه الإمامـــي يحظى بمثل هذه العناية . ورجاؤنا أنْ لا يكون الأخير .

إذن ، فالكتاب ظاهرةٌ نادرة ، إنْ لم نقُل أنّها ، بقدر ما نعرف ، فريدةٌ بين أمثالها . هذه الملاحظة تطرحُ علينا سؤالاً يُشبه السؤال الذي طرحناه من قبل على (السرائر) ومصنّفه . فنسأل : بماذا أتى الكتاب وماذا أضاف وبمَ امتاز ، كيما يحظى بذلك الانتشار المُذهل ، ثم يكونَ السببُ بأن يحظى صاحبه بما له حتى اليوم من موقعٍ عالٍ بين كبار الفقهاء ؟

الحقيقة أنّني بعد طول سَبْرٍ وتأمّلٍ في الكتاب اكتشفتُ أن الجواب عن السؤال ليس سهلاً أبداً . فالكتابُ في مظهره السّطحي بسيطٌ جدّاً : مجموعةٌ من الفتاوى ، اشتملت على كل " **روؤس المسائل** " من الكُتُب الفقهيّة ، ليكون بالنسبة لقارئه بمثابة " **المُفتي الذي يُصدَرُ عنه** " . وصلّى الله وبارك .

ثم أننا بمقارنته بسلفه (السرائر) نكتشفُ ميزةً هامّةً في الكتاب . هي أنّه لم ينظر إلى الآخَر المُختلف إطلاقاً . في حين أنّ (السرائر) كتابٌ حواريّ /

---

1 ــ شرائع الإسلام ، ط. بيروت 1409هـ/1988م : 1 / 11 .

جدليّ ، قائم على نظريّةٍ مُعلنَةٍ واضحة ، عليها بنى فقهه ، وعليها أيضاً بنى مُراجعتَه النقديّة لفقه الآخر المُختلف (الشيخ الطوسي بالدرجة الأُولى) . وبذلك سهّل لنا نقدَه ، وأيضاً سهّل لنا اكتشافَ موقعه الخاصّ في المكتبة الفقهيّة الإمامية .

كلُّ ذلك لم يكُن محلَّ عناية المُحقّق في (شرائع الإسلام). مع أنّه أسهم في تطوير علم أُصول الفقه بكتابيه (معارج الأُصول) و (نهج الوصول إلى معرفة الأُصول) إسهاماً ما ، ــ مع ذلك فإنّنا نراه في (شرائع الإسلام) يسوق فتاواه سَوقاً سهلاً بلغةٍ بسيطةٍ ، خاليةٍ من التعقيد. لا نستثني من ذلك إلا بعض المُصطلحات التي لم يكُن منها بُدّ . من ذلك "**الأشهر**" يعني في الروايات ، "**الأظهر**" في الفتوى ، "**الأشبه**" أي بما دلّ عليه الدليل ، "**الأكثر**" أي من الفقهاء ، "**الأصحّ**" "**الأحوط**" "**الأولى**" معناها واضح ، "**الأنسب**" أي بالدليل وشُهرة الفتوى ، "**وفيه تردُّد**" أي حيث يتعارض دليلان دون مُرجّح . وفيما خلا ذلك ، فإنّ الكتاب في الغاية من حُسْن التنسيق وجودة البيان وسُهولة التناول واستيفاء المسائل . وقد ألمح المُحقّق إلى أنّ تلك الصفات كانت من خطّته وقصده من كتابه حيث قال : " **يكون كالمُفتي الذي يُصدَرُ عنه**" . ما يقتضي أن لا يجِد المُستفتي أدنى صعوبةٍ في الحصول على بُغيته منه .

نظنّ بقوّة أنّ هذا هو سرُّ الشُّهرة والمكانة اللتين حظي بهما الكتاب ومصنّفه .

الإضافة التي أتى بها المُحقّق في (الشرائع) فيما نرى ، بالقياس إلى سلفيَه (المبسوط) و(السرائر) ، أنّه بما تحلّى به من صفاتٍ غير مسبوقة قد أنزل الفقه من بُرجه العاجيّ إلى مستوى المُكلّف العادي . ما من ريبٍ في أنّ الكتابيَن السابقيَن عليه قد خطا كلٌّ منهما خطوةً كبيرةً إلى الأمام في الحركة

التطوّريّة للفقه الإمامي ، كما يجب أن يكون قد بات معلوماً للقارئ اللبيب الذي رافقنا في مراحل البحث السابقة . ولكنّهما ، بسببٍ من منهجهما الاجتهادي النقدي ، بقيا حبيسَي الوسط الفقهي المُختصّ ، ولم يكُن لهما أدنى علاقةٍ بهموم ومطالب المُكلّف العادي ، الذي بقي سبيله الوحيد للإستفتاء هو مُساءلة حامل الفقه ، كما كان قبلهما . فجاء (الشرائع) لـ "**يكون كالمُفتي**" ، تماماً كما أراده صاحبه ، وبذلك كسرَ الحَرْم الذي كان يحول بين المُستفتي والفتوى إلا بتوسّط وعن طريق حامل الفقه .

مثل هذا الإنجاز النّوعي ، وإنْ بدرجةٍ أدنى ، رأيناه فيما سبق في (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) ، الذي قدّم لقارئه مادةً حديثيّةً مُنتقاة برسم العمل بها . أي أنّه هو أيضاً كان "**كالمُفتي**" ، وإنْ هو لم يخرج عن حدود النصّ المَروي ، ولذلك قلنا أنّه من درجةٍ أدنى . ولكنّه ، على الأقلّ ، منح قارئه متعة التعامل المُباشر مع النّص الحامل للحكم الشرعي في حقّه ، دون توسّط أحد . وبذلك اكتسب عند الجمهور مكانةً أوسع من قرينه (الكافي) .

هكذا يشترك الصّدوق والمُحقّق كلاهما في أنّهما قد استرشدا في عمليهما بحسّهما الصائب المُشير إلى الناس وما يصبون إليه . على الرغم من الفارق الزمني الكبير بينهما . وعلى الرغم أيضاً من أنّهما عملا على مادتين مختلفتيَن في بيئتيَن مختلفتين . ومع ذلك فقد وصلا إلى آليّةٍ مُتشابهةٍ تتجه مباشرةً إلى الجمهور. وفي ذلك دليلٌ على أصالة الفقيه الإمامي ، وعلى انغراس فقهه عميقاً في وُجدان الناس. بحيث يكونون هم المُخاطَبون ، وهم أصحاب الكلمة الفصْل في الحُكم على نتيجة عمل الفقيه .

وإنني إخال أنّ هذه المُلاحظة تقود ذهن القارئ العارف بتاريخ المذاهب في الإسلام وجغرافيّة انتشارها ، باتجاه مقارنتها بما هو معروف . أنّ فقه ما عدا التشيّع الإمامي من المذاهب ، قد فُرض على الناس فرضاً بقرارٍ سياسيّ ،

مدعومٍ بجهودِ فقهاء السُلطة ولمصلحتها . وهذا يُفسّر لنا جغرافية المذاهب كما هي اليوم . كما يُفسّر ضياع فقهٍ كثيرٍ لغير أرباب المذاهب المحظوظة (ابن حزم الأندلسي ، الأوزاعي البعلبكي ، سفيان الثّوري وسعيد بن المُسيّب المدنيّان . . . الخ.) ، لا لسبب إلا لأنّه لم يقيّض له من أصحاب السُلطة مَن يرى مصلحتَه في نشره ، عن طريق فرضه فرْضاً على الناس ، وذلك هو السبب الوحيد لضياع فقه هؤلاء وغيرهم .

ووفاءً بوعدنا للقارئ في خواتيم دراستنا على ابن إدريس ، أن نتابع تطوّر فكرة النيابة العامّة للفقيه عن الإمام كما قرأناها عنده ، فإن علينا أن نقِفَ هنا مُتسائلين عن اجتهاد المُحقّق في مسألة سُلطة الفقيه بوصفه نائباً عامّاً .

والحقيقة أن (الشرائع) حافلٌ بالفتاوى المَبنيّة على النيابة العامّة ، بما يتجاوز ما قرأناه عند ابن إدريس . وذلك في بابي الجهاد وفروعه وصَرْف الزكوات والاخماس .

فهو يوافق ابن إدريس في أنّ للحاكم (عند المُحقّق: يجِب على الحاكم) أن يحكم بعلمه[1]. ويُفتي بأن مَن يملك صلاحيّة الدعوة للجهاد هو الإمام أو مَن نصَبَه[2] . وأنّ مَن له الحقّ في أن يُـذمّ لأهل الحرب (أي يُدخلهم في ذمّة المسلمين) هو الإمام وكذا مَن نصَبَه [3] . ويُجوّزُ أن يُعقد العهدُ مع المُحارب على حُكم الإمام أو مَن نصَبَه ، مع اشتراط أن " **يُراعى في الحاكم كمال العقل والإسلام والعدالة**[4]". وهو يعني بـ "**مَن نصَبَه**" الفقيه الجامع لشرائط الحكم والفتوى .

1 ـ الشرائع : 8 / 34 .
2 ـ نفسه : 2 / 325 .
3 ـ ايضاً : 2 / 334 .
4 ـ أيضاً : 2 / 338 ـ 39 .

وهو أيضاً يُفتي بأنّه"**إذا لم يكُن الإمام موجوداً دُفعت** [الزكاة] **إلى الفقيه المأمون من**
الإماميّة[1] . وفي مصرف الخُمس يقول : "**يُقسَم إلى ستة أقسام : ثلاثة للنبي صلّى الله عليه وآله . وثلاثةٌ للإمام عليه السلام ، وبعدَه للإمام القائم مقامه** [2] .

فهذه ست فتاوى مفصليّة تُبيّن بما لا يقبل الرّيب أنّ مسألة سُلطة الفقيه المُطلَقَة أو شبه المُطلَقَة كانت محسومةً عند المُحقّق . ومَن يُكلّف نفسه عناء مُقارنة هذه الفتاوى بمثلها عند ابن إدريس ، سيرى أنّ المُحقّق يتجاوز سلفَه بمسافةٍ طويلة باتجاه المَزيد والمَزيد من السُلطة للفقيه ، خصوصاً في مسألة مصارف الخُمس التي تردّد بشأنها ابنُ إدريس كثيراً [3] . ما يدلُّ على أنّ الاتجاه الغالب على الوسط الفقاهتي في (الحلّة) كان يميل لصالح سُلطة الفقيه ، خلافاً لِما كان عليه الاتجاه في (بغداد) و (قُمّ) . وقد بيّنّا من قبل علاقة هذا الاتجاه بالوضع السياسي للمدينة ــ الإمارة .

5 ــ العلاّمة الحلّي

جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن عليّ ابن المُطهّر الأسدي الحلّي ، الأشهر بلقب العلاّمة الحلّي (648 ــ 726 هـ/1250 ــ 1325 م) .

والأسدي نسبة إلى بني أسد ، القبيلة الكبيرة التي كانت تنتشر وما تزال في منطقةٍ شاسعة ، تمتدّ من نطاق (الكوفة) إلى نطاق (الحلّة) ، ومنها المزيديّون أُمراؤها . وهذه ملاحظة قرأنا مثلها لدى سلفه المُحقّق ، وسجّلنا مغزاها . والكلام الكلام نفسه هنا .

---

1 ــ أيضاً : 1 469 .
2 ــ أيضاً : 1 / 505 .
3 ــ السرائر : 1 / 497 ــ 99 .

وُلد في (الحلّة) لأبٍ من فقهائها، يبدو أنّه لم يكُن له كبير شأنٍ بالقياس

إلى ما سيكون لابنه من بعده . كما يبدو أنّه أوّل مَن نجُبَ من الأُسرة، بدليل أنّنا لا نجِدُ في أسماء مَن يروي عنهم ذكراً لأبيه . بل نراه قد التحق راوياً ودارساً بالجيل الثالث من فقهاء (الحلّة) : فخار بن معدّ ، وعلي بن ثابت السُوراوي ، وسالم بن محفوظ السُوراوي ، ومحمد بن نما ، وعلي بن طاووس ، والحسين بن رده النيلي ، ويحيى بن محمد بن فرج السُوراوي . كما روى عن محمد بن الحسن الحسيني البغدادي ، والخواجه نصير الدين الطوسي ، وأحمد بن يوسف بن أحمد العُريضي.

وفي كثرة هذه الاسماء في مشيخة فقيهٍ من فقهاء الجيل الرابع في (الحلّة) ، دليلٌ ساطعٌ على الغنى الذي آل إليه وضعُ المدينة الناهضة أثناء حياة أربعة أجيال فقط . في حين أن عديدهم لم يكُن يزيد على أربعة فقهاء في الجيل الأوّل .

ذلك هو الوضع المُؤاتي الذي سيتربّع عليه ويقوده ابنه العلاّمة بعد قليل . حيث سنرى (الحلّة) في أيّامه قد بلغت قمّة حضورها المعنوي وسطوتها الفكريّة ، اللذان انداحا إلى مسافةٍ بعيدةٍ خارجها .

بدأ العلاّمة حياته بدايةً عريضة ، بعد أن أعدّه والده في المبادي . فحظي بالرعاية التامّة تربيةً وتعليماً منذ أن شبّ عن الطّوق من خاله وسلفه المُحقّق . ودرس الفلسفة والرياضيّات على محمد بن محمد بن الحسن ، الخواجا نصير الدين الطوسي (ت:672هـ /1270م) . ومن المعلوم أنّ هذين العلَمين كانا أشهر علماء عصرهما ، الأوّل في الفقه ، والثاني في علوم الأوائل . ومع ذلك نقول أنّ العلاّمة هو من غَرْس خاله . ذلك أن الحياة المُضطربة التي عاشها الطوسي، بين (طوس) و (نيسابور) و(قهستان) وقِلاع الإسماعيليّة و(مراغة) وصُحبة هولاكو حتى وفاته في (بغداد) ، ــ ذلك النمط من الحياة لا

يسمح لنا بأن نُتابع زَعْمَ كاتب الترجمة له في (موسوعة طبقات الفقهاء) ، حيث قال : "**لازم الفيلسوف نصير الدين الطوسي**[1]"، بما تعنيه المُلازمة من رفقةٍ مُستديمة . بل نرى الأمر أقرب إلى أن يكون قد التقى به في (الحلّة) ، أثناء زيارات الطوسي للمدينة ، حيث لقي أيضاً والدَ العلاّمة فقرأ عليه واستجازه . وفي هذه اللقاآت أخذ عنه بعض الدروس وروى عنه .

والكلام نفسه أو ما يشبهه نقوله على ما يُقال من تلمذته لكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (636 ـ ح: 681 م / 1239 ـ 1282م) ، الذي زار (العراق) مرّةً وحيدةً فيما يبدو ، فدخل (بغداد) حيث التقى بابن الفوطي ، ثم دخل (الحلّة) حيث التقى بالعلاّمة وغيره من فقهاء المدينة[2] .

كما أنّه روى عن كثيرين من الفقهاء الحلّيين وغير الحلّيين . الذين ذكرهم شيخنا الطهراني في (الأنوار الساطعة)[3] .

لكنّنا نرتاب كثيرا في صحّة ما يقوله شيخنا الطهراني في كتابه نفسه ، أنّه يروي عن ستةٍ من العلماء السُّنّة ، ذكرهم واحداً واحداً بأسمائهم وأنسابهم[4] . ذلك لأننا بالتدقيق في سِيَر أكثر هؤلاء ، وجدنا أنّ مُفردات سِيَرهم وخصوصاً

---

1 ـ موسوعة: 78/8. على أنّ كاتب الترجمة ليس هو المسؤول وحده عن هذه المُفارقَة ، لأنّه فيما يبدو أخذها بنصّها عن ابن حجر في : الدُّرر الكامنة ، ط. مصر 1385هـ/ 1966م: 71/2 .

2 ـ انظر الترجمة له في كتابنا أعلام الشيعة ومصادره .

3 ـ الأنوار الساطعة / 52 .

4 ـ هم علي بن عمر الكاتبي القزويني ، ومحمد بن محمد النّسفي ، وعزّ الدين الفاروقي الواسطي ، وعبد الله بن جعفر ابن الصّبّاغ الكوفي الحنفي ، ومحمد بن محمد بن أحمد الكيشي (في المصدر : الكشّي . خطأ) ، وحسن بن محمد الصنغاني .

أنسابهم لا تتناسب مع القول أنّهم دخلوا (الحلّة) . وعلى كلّ حال ما من سببٍ مفهومٍ لذلك ، ولم يُذكَر أنّ (الحلّة) كانت مقصودة من الفقهاء غير الشيعة . ولم يُعرَف عن العلاّمة أنّه ارتحل في طلب لقاء الشيوخ والمدرّسين. هذا، فضلاً عن أنّ منهم مَن يستحيل أن يكون العلاّمة قد التقى به مُجرّد لقاء[1] .

ولنلاحظ هنا أنّ روايته عن هؤلاء الستة ، بالنحو الذي أورده الطهراني، مذكورةٌ فقط ، على ماقال هو ، في "**إجازة صاحب المعالم**"، يعني به الحسن بن زين الدين الجُباعي الذي توفي سنة 959هـ / 1602م[2] ، أي بفاصل ثلاثة قرون عن تاريخ وفاة العلاّمة. ولم نَـرَها قد ذُكرت من أحدِ معاصريه ، أو من الكثيرين المتقدّمين على ابن زين الدين ، من الذين اعتنوا بالتفاصيل الدقيقة لسيرة العلاّمة . الوحيد الذي ثبتت قراءة العلاّمة عليه من غير الفقهاء والعلماء الشيعة ، هو محمد بن محمد بن أحمد الكيشي الشافعي ، الذي ذكره مُنوّهاً بفضله وإنصافه في البحث في إجازته الكبيرة لبني زُهرة[3] . والظاهر، استناداً إلى لحن كلامه عليه في الإجازة نفسها حيث قال : " **وكنتُ أقرأُ عليه وأُوردُ عليه اعتراضات**" ، أنّ لقاءاته به كان لها طابع الدّوام والتكرار وسُهولة الاتصال ، ممّا يُفهم منه أنّها كانت تتمّ في (الحلّة) . ويخطر بالبال هنا ، استناداً إلى ماذكرناه من مُلابسات اللقاء وما توحي به ، أن شيخه هـذا

---

1 ـ هو الفقيه اللغوي حسن بن محمد الصنغاني / الصاغاني (عند الطهراني خطأً "الصنعاني") مؤلف (التكملة) و (الذيل) و (الصلة) لـ (تاج اللغة وصِحاح العربيّة) لأبي علي الفارسي . وهو توفي سنة 650هـ ، أي يوم كان عمر العلاّمة سنتين فقط . انظر الترجمة له في (موسوعة طبقات الفقهاء:7/70) .

2 ـ انظر الترجمة له في كتابنا أعلام الشيعة .

3ـ بحار الأنوار :

كان من سكنتها أو على الأقلّ ممّن أقام بها زمناً ما[1] ، حيث كانت تُقيم أقليّةٌ سُنّيّة شافعيّةٌ وما تزال .

ذلك هو الظّهير الإعدادي الذي تستند إليه السيرة الحافلة للعلاّمة . ونحن نفتقد فيها كثرة الأسماء فيمَن ساهموا في إعداده الشخصي ، بحيث لم يبقَ في يدنا بعد غربلتها إلا اسمٌ وحيد ، تنطبق عليه صفة الأُستاذ المُربّي ، هو خاله المُحقّق .

ولكنّ أداء المرء ليس ثمرة إعداده الناجح لشخصه فقط ، بحيث يكون مُلائماً وفي اتجاه مُتطلّبات المجتمع الذي سيعيش فيه ، وإنْ يكُن ذلك شرطاً لا غنى عنه ولا بديل له . بل هو أيضاً مواصفات المجتمع نفسه ، وما يمنح ابنه النّخبوي من فُرص للتّسامي بما هو ذاتيٌّ للمجتمع ، سواءٌ كان هذا الذّاتيّ فكريّاً ، أم سياسيّاً ، أم وسائل وأدوات عيش ، أي إنْ نحن جارينا في هذه اللغة الصّحفيّة الجارية : اقتصاديّاً .

في نطاق إشكاليّة البحث ، أعني تطوّر الفقه الإمامي ، نقول ، إنّ (الحلّة) في أيّام العلاّمة ، باتت تتربّع الآن على قمّة كلّ الإنجازات الكبرى ، التي تحقّقت في القرون السبعة أو الثمانية الماضيات . التي باتت مكاسب نهائيّة ، يستحيل على أي قوّةٍ في الأرض أن تنتزعها منها .

---

1 ـ لم نظفر بترجمةٍ للكيشي في المصادر الكثيرة التي تحت يدنا ، لنقطع في هذا التفصيل من سيرته . وهذا يُعزّز أنّه ، على الأقلّ ، لم يقضِ حياته في إحدى المناطق التي عُني المُصنّفون غير الشيعة بالترجمة لأعلامها، ومن هنا تجاهله أو جهله أرباب التراجم والسِّيَر . على أنّ نسبته النادرة " الكيشي " هي إلى جزيرة (كيش) المعروفة في الخليج الفارسي . (انظر (الأنساب) للسُمعاني : 5 / 123) . وهذه نتيجة قد تتعارض مع ما احتملناه أعلاه . والله أعلم .

وبتعبيرٍ آخرَ نقول :

إنّ تطوّر الفقه الإمامي اشتغل على قضيّتين رئيستيَن :

ــ الأُولى : نقلُ حامل الفقه ، من مستوى الرّاوي للأحكام والوظيفة الشرعيّة ، إلى مُستوى المُنشئ لنصّها (الفتوى) .

وقد عرفنا أنّ ذلك قد تمّ وأصبح قضيّةً مُحكّمة في (بغداد) ، بمساعي مُتوالية بدأت بدايةٍ ناجحةً بابن أبي عقيل العمّاني ، وانتكست بابن الجُنيد ، واستمكنت بالشيخ الطوسي، الذي وضع نقطة الختام في نهاية المُراوحة بشأنها فاستراح وأراح . ولا يُحمَدُ إلا الله .

ــ الثانية: نقلُ المعرفة / المادّة الفقهيّة من مستوى حامل الفقه حصراً ، إلى مستوى المُكلّف ــ المُتفقّه .

وقد عرفنا أيضاً أنّ ذلك قد بدأ مُبكّراً كمحاولة أُولى على يد الشيخ الصّدوق في (كتاب مَن لا يحضره الفقيه) . ولكنّه تمّ واستوفى منهجاً في (الحلّة) بكتاب (شرائع الإسلام) للمُحقّق الحلّي . والكتاب هو أبُ كلّ الكُتُب الفقهيّة الجامعة لفتاوى كبار الفقهاء. اي ما سيُسمّي فيما بعد باالرسالة العمليّة. يعني الموضوعة ليعمل بها المكلّفون .

النتيجة العملانيّة الحتميّة لذينك الإنجازيَن هي إنتاج مفهوم للشرعيّة / سُلطة مُنتمية / سُلطة عضويّة ، ما شئت فعبّر، تكون مُتوافقةً أو بالأحرى تنفيذاً عمليّاً للمنظومة الثقافيّة . بدونها ستكون المنظومة، مهما تكُن من البراعة، ومهما تبلغ من الشأن والشأو، تبقى عند الناس صِرْفَ ظاهرة كلاميّة ، ما من ثمرةٍ عمليّةٍ لها بالنسبة إليهم وإلى تطلّعاتهم الطبيعيّة المَشروعة ، شأنُها في هذا شأن كلّ منظومةٍ مُماثلة .

وقد عرفنا أنّ ذلك قد بدأ في (الحلّة) أيضاً على يد الفقيه الطليعي ابن إدريس الحلّي في كتابه (السرائر) . ثم بدأ تطوّرَه بسرعة على يد خلفه المُحقّق

الحلّي في كتابه (شرائع الإسلام) . وكلّ ذلك حصل في إطار الوضع السياسي الخاص لـ (الحلّة)، بوصفها مدينة ــ إمارة ذات حضورٍ فكريّ سبّاق . أي أنّها استجمعت في وضعها شرطَي الاستقلال أو شبه الاستقلال ، بالإضافة إلى الخميرة الفكريّة الجاهزة . ونحن قد وعدنا القارئ بأن نُتابع تطوّرَ الفكرة إن شاء الله فيما بقي من الكتاب. ولكنّنا نستبق البحث بالقول ، إنّ ذلك التطوّر الخلاّق قد بلغ غايته الآن في إنتاج أوّل دولةٍ إسلاميّة ناهضة ، قائمةٍ على ذلك الإنجاز التاريخي . هي الجمهوريّة الإسلاميّة في (إيران) . ونقول هنا أيضا : لا يُحمَدُ إلا الله .

أرجو أن أكون بهذا السّرد الموجز ، الذي لخّصتُ فيه السياق التاريخي الذي سلكه الفقه الإمامي ، وهو يتطوّر أثناء القرون السبعة أو الثمانية الماضيات ، قد نجحتُ في وضْع القارئ اللبيب في مواصفات بيئة (الحلّة)، في أيّام أكثر أبنائها شُهرةً : العلاّمة الحلّي .

انطلاقاً من مضمون هذا السّرد ، يمكننا القول أنّه :

ــ في أيّامه كان دور الأبطال المؤسسين قد استكمل غاياته وانتهى : استقلّ الفقه بإنتاج نصّه، ثم أنّه بات في متناول القارئ المُتفقّه غير المُختصّ ، كما أنّه بدأ إنتاج مفهومه الخاص للشرعيّة ، وكلّ ذلك قد وقفنا عليه فيما سبق. وإنْ يكُن قد بقي شئ فهو مجرّد تفصيلات ، بالإضافة إلى قطاف وجني الثمار اليانعة لِما كان قد زرعه المؤسّسون .

ــ وفي أيامه أيضاً كان دور المعارك الكُبرى ، التي دارت على موقع الفقيه وأدوات عمله ، قد انتهى أيضاً . ولم يعُد من المُمكن أن نشهد سقوط ضحايا كابن الجُنيد والأسكافي ، وآخرهم ، في الميدان الفقهي خصوصاً ، وإلى حدٍّ ما السيّد المرتضى . كلّ ذلك بانتظار ظهور الحركة الأخباريّة بعد زُهاء الأربعة قرون ، وارتفاع شأنها ثم سقوطها العنيف .

في هذا السياق نذكر عدّةَ أُمور تختلفُ في مبناها ومعناها ومجال اهتمامها، ولكنّها تلتقي في أنّها جميعها تستثمر ذلك التطوّر. وقد تُضيف إليه بعض الإضافات التي وصفناها بأنّها تفصيلات . أو توظّف وتستفيد من الحضور المعنوي الطيّب الواسع ، الذي باتت المدينة تتمتّع به .

من ذلك :

ــ الأوّل : على مستوى الحديث ، تفريعه إلى أربعة مستويات باعتبار الصّحة والضعف : الصحيح ، الحسن ، المُوثّق ، الضعيف . ولكلٍّ منها حكمه من حيث العمل به أو إسقاطه عن الاعتبار . بينما كان ما عليه القدماء ، أنّ الحديث إمّا أن يكون صحيحاً ، وهو مارواه الثقات بالإضافة إلى أنّه محفوفٌ بالقرائن الدّالّة على صحّة صدوره عن النبي (ص) أو الإمام (ع) ، فيُعمَلُ به ، وغيره الضعيف السّاقط عن الاعتبار .

والمعروف أنّ أوّل مَن اخترع ذلك التفريع من الإماميّة هو أحمد بن موسى بن جعفر ابن طاووس الحلّي (ت: 673هـ / 1271م) ، الذي عرفنا والدَه في عِداد تلاميذ الحسين بن هبة الله السُوراوي . ولكنّنا نظن أن العلاّمة بأخذه بهذا التفريع الجديد والعمل عليه ، هو الذي منحه القبول العامّ . ومن نتائج ذلك أنّ شرط أن يكون الحديث محفوفاً بالقرائن بات مُذ ذاك مهجورا . وفي ذلك دليلٌ صريحٌ لمن يتأمّل ، على أنّ (الحلّة) باتت في ذلك الأوان جسماً مُفكّراً ، يتعاطى أبناؤه الأفكار الطريفة النافعة تلقائيّاً . وذلك شرطٌ افتقدناه ، أو أنّنا على الأقل لم نلحظه ، في (بغداد) .

ــ الثاني : وفي نطاق الحديث أيضاً ، وليَ العالمُ والمُصنّفُ الموسوعي الحسن بن علي بن داود الحلّي (647 ــ ح: 740هـ / 1249 ــ 1339م) أمرَ مُراجعة وتنظيم ونقد شاملة لمادة كلّ الكُتُب السابقة ، المعنيّة بسِيَر رجال الحديث ، في كتابٍ واحد سمّاه (كتاب الرجال) . استقاها من كتاب (الأبـواب)

المعروف برجال الطوسي ومن كتابه (الفهرست) أيضاً ، بالإضافة إلى كُتُب وأعمال النجاشي والكشّي وابن الغضايري والبرقي والعقيقي وابن عُقدة والفضل بن شاذان وابن عبدون وغيرهم . فجمع مادتها في كتابٍ واحد سمّاه (كتاب الرجال) ، وجعلها مُرتّبةً على الألفباء في الاسماء وفي أسماء الآباء. فضبطَ الاسماء. كما جعل لكلّ مصدر من مصادر كتابه رمزاً ليعرف القارئ مآخذه . وهو مُبتكر هذا الأُسلوب في التصنيف في هذا العلم . وما يزال كتابه هذا حتى اليوم من أهمّ كُتُب الرجال الإماميّة .

ــ الثالث : وهو في نطاق الفقه . إيلاء الاهتمام على هامش الاستنباط لِما سُمّي بالأشباه والنّظائر. وهو فنٌّ من الفنون الفقهيّة ، يعمل على ملاحظة وإيراد شبيه المسألة ونظيرها . فإذا طُرحت المسألة أورد الفقيه اجتهادَه فيها ، ثم دعمه بإيراد أشباهها ونظائرها في المسألة، او فيما تشترك معه في أصلٍ واحدٍ. رامياً بذلك إلى الإيحاء بأنّ اجتهاده ليس هُجنةً أو غريباً عن الاتجاه الفقاهتي إجمالاً في ذلك النّمط من المسائل .

الفارق بين هذا الفنّ وبين الاستدلال بالقياس لدى أرباب المذهبين الحنفي والشافعي، الذي وقف أئمة أهل البيت ، وتبعهم شيعتهم طبعاً ، موقفاً حدّيّاً صارماً منه ، هو في موقعه من العمل الاجتهادي . فإذا كان إيراد الأشباه والنظائر سابقاً على الفتوى ودليلاً عليها فهو قياس . وإن كان لاحقاً لها ، وابتغاء الاستئناس بأمثالها ونظائرها ، فهو من ذلك الفنّ كما عبّرنا .

وأوّل من صنّف في هذا الفنّ من فقهاء(الحلّة) يحيى بن أحمد بن سعيد، المعروف بيحيى الأصغر(601ــ 690هـ/1204 ــ1291م) ، وهو من الجيل الثالث فيها، وذلك بكتابه (نزهة النّاظر في الجمع بين الأشباه والنّظائر)[1]

---

1 ــ انظر الترجمة له في كتابنا أعلام الشيعة ومصادره الكثيرة .

ثم تابعه ، بعد بُرهة من الزمان ، الحسن بن علي بن داود الحلّي (647 ــ ح: 740هـ/ 1249 ــ 1339م) ، الذي أتينا على ذكره قبل قليل ، بكتابه (عقد الجواهر في الأشباه والنظائر)[1] المفقود أيضاً .

لكنّنا نُلاحظ هنا انّه من بعدهما فتر الاهتمام بهذا النمط من التصنيف ، بل وفُقد ما صُنّف فيه بالفعل ، لا لشئ ، فيما يبدو، إلا لأنّه مُجرّد تفنّنٍ ذو تابع استعراضي ، ولا تحصلُ منه أيّ ثمرةٍ عمليّة . ومع ذلك فإنّ اهتمام فقيهين كبيريَن من فقهاء المدينة به ، ينطوي على مؤشّرٍ غير خفيّ ، إلى أنّها بدأت ترتاح إلى وضعها الفكري ، وباتت تولي شيئاً من الاهتمام بما هو من الكماليّات المنهجيّة .

ــ الرابع : في الفقه أيضاً . وهو الاعتناء بما ورد فيه الخلاف بين الفقهاء ، سواءٌ في المذهب الواحد ، أم بين المذاهب المُتعدّدة . أي ما نسمّيه اليوم بالفقه المُقارَن .

وأوّل مَن صنّف من الإماميّة في هذا الباب ، الشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف في الاحكام) . وهو مبنيٌّ على منهجٍ جدليّ[2] .

ولكنّ العلاّمة الحلّي هو الذي أولى علم الخلاف اهتماماً خاصاً . فصنّف كتاب (مختلَف الشيعة في أحكام الشريعة) . ذكر فيه خلاف فقهاء الإماميّة خاصة ، ودليل كلٍّ منهم ، وما يُرجّحه المؤلف . وأيضاً كتاب (مُنتهى المطلب في تحقيق المذهب) . عمل فيه على أن يستوفى ذكر جميع مذاهب المسلمين في الفقه ، ويرجّح ما يراه ، بعد إبطال دليل المُخالف . ومن ذلك نعـرف ضخامة المشروع الذي عمل عليه العلاّمة مدّة طويلة . وأتمّ منه حتى

1 ــ الترجمة له في كتابنا نفسه .

2 ــ انظر تعريفاً مُفصّلاً بالكتاب في الذريعة: 7 / 235 .

شهر ربيع الآخر سنة 693هـ / 1293م ، أي عام كان في الخامسة والأربعين من العُمُر ، سبعة مجلّدات [1]. والظاهر أنّ همّته قد فترت عن إتمامه ، بعد أن قارب مُغادرة الكُهولة ودخل في سنّ الشيخوخة . هذا، بالإضافة إلى ذلك ، أنّه أولى الخلاف اهتماماً خاصاً في كتابه الاستدلاليّ الكبير (تذكرة الفقهاء) ، فأشار في ختام كلّ مسألةٍ إلى ما فيها من خلافٍ بين الفقهاء[2] .

كما صنّف صاحبنا الحسن بن علي بن داود الحلّي كتاباً في الموضوع نفسه باسم (خلاف المذاهب الخمسة)[3]. لكنّنا ، في ظلّ فقدان نسخة الكتاب ، ما ندري يقيناً ما هي تلك المذاهب الخمسة . وإنْ نكُن على يقينٍ من أنّ الإماميّ خاصةً هو منها . والظاهر أنّ المَعنيّ بالمذاهب الأُخرى هو هذه الأربعة المعروفة .

ومن الغنيّ عن البيان ، أنّ ذلك الاهتمام من (الحلّة) زمان العلاّمة بعلم الخلاف بالنحو الذي بسطناه، لدليلٌ على اتساع منظورها وميدان اهتمامها البحثي ، والثّقة التامّة بأُطروحتها وبذاتها الفكريّة في قِبال الآخَر .

ـــ الخامس : وهو هذه المرّة سياسي . يُعنى ببيان سعي علمائها الذّكيّ لإنقاذ مدينتهم من البلاء التتاري ، الذي اجتاح ودمّر منطقةً شاسعةً جداً من بلاد الإسلام ، ابتداءً من الحدود الشماليّة الشرقيّة لـ (خراسان الكُبرى)، المُسامتة لـ (روسيا) و (الصين) . وها هو في فترة البحث ، يقِفُ على أبواب (بغداد) ، ويُعِدُّ ويستعدّ لإلحاقها بما سبقها .

كان ردُّ الفعل الغريزي على التهديد الوجودي المؤكّد، هو إخلاء (الحلّة)

---

1 ـ جعفر السبحاني : تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره / 325 .

2 ـ الذريعة : 4 / 44 .

3 ـ ابن داود : كتاب الرجال ، ط. طهران 1343 هـ.ش. / 112 .

من سُكّانها، ولجؤهم إلى منطقة المُستنقعات الواسعة المُجاورة (البطائح) ، حيث سيكونون بمأمنٍ من عدوّهم ، لصعوبة اقتحامها بالقوّة العسكريّة . بل إنّ الجيش الغازي سيضيع حتماً بين غابات القصب الهائلة التي تُغطّي أرضها ، تاركةً ممرّاتٍ ضيّقة بين تجمّعاتها أشبه بالمتاهات . ممّا يجعل حركة العسكر بخيولهم وأدوات قتالهم صعبةً جدّاً إلى حدّ الاستحالة .

بقيت ثُلّةٌ من العلماء في المدينة شبه الخالية . التقتْ للتداول فيما يمكن عمله لإنقاذها من المصير الرهيب الذي ينتظرها. أبرزهم الشيخ سديد الدين يوسف ، والد العلاّمة. وبنتيجة التداول ، فيما قيل ، قـرّ الرأي على مُخاطبة هولاكو شخصيّاً بكتاب يُعلنون فيه (الحلّة) و(الكوفة) والمشهديَن : (كربلا) و(النجف) مُدُناً مفتوحة . حمله شخصٌ تصفه المصادر بأنّه أعجميّ ، يبدو أنّه كان يُحسن لغة الغُزاة . بل إنّنا لا نستعبد أنْ يكون واحداً من الجواسيس الذين ملأ هولاكو بهم (العراق) مقدّمةً لاجتياحه .

ممّا لا ريب فيه عندنا أنّ هولاكو كان يعرفُ جيّداً ماذا تعني (الحلّة) حضوراً فكريّاً ومعنويّاً على مستوى العالَم الإسلامي . وعلى الرغم من الصورة الدمويّة التي دخل فيها الرجلُ التاريخ باستحقاق ، فإنّه كان يحمل تقديراً عالياً للعلم والبراعة وأهلهما ، ويعرف كيف يستفيد منها . ومن هنا فإنّه أوصى عسكره بأن لا يمسّوا بسوء ثلاثة أشخاص: الخواجا نصير الدين الطوسي ، والحسن بن الصباح ، اللذين كانا في قلاع الإسماعيليين في (ألموت) عندما أخضعها التتر، وتقي الدين الحشائشي البعلبكي ، الذي لا نعرف أين كان قبل أن تصِل إليه أيديهم ، ـــ لِما لدى أولئك الثلاثة من معرفةٍ عاليةٍ بالفلك والرياضيّات والحشائش الطبيّة . ممّا يدلُ على معرفة هولاكو مُفصّلاً ومسبقاً بخصوصيّات البلدان وأهلها .

ثم أنّنا لا نتصوّر أبداً أنّ الخواجه الطوسي،الذي كان في ركاب هولاكو

وهو يدخل (العراق) ، ومَسموع الكلمة لديه ، سيقف دون اكتراث من التهديد المحتوم لتلك البلدان الأربعة ، وما في بعضها من مشاهد مقدّسة .

لكنّ ذلك فإنّنا نظنُّ بقوّة ، أنّ بـادرة العلماء الحلّيين تلك ، لم تكُن إلا إخراجاً عمليّاً، ساهم فيه الطوسي بما ساهم ، وربما وافق الميل والهوى المكتوم لدى هولاكو. ولهذا وذلك فإنّه استجاب لطلب أولئك العلماء ومنح تلك البلدان الأمان . وبذلك نجَتْ (الحلّة) ورصيفاتُها ممّا حاق بغيرها من مئات البلدان والقرى . وتابعت سيرتها الفكريّة وكأنّ شيئاً لم يكُن . ولولاها ، ربما ، لنزل بها ما نزل بسواها ، ولتغيّر بالنتيجة المَسار التاريخي الذي نعملُ عليه في هذا البحث . وذلك ما سوّغ لنا ضمّ هذا الإنجاز السياسي إلى مختلف ضُروب نشاطها في ذلك الأوان[1] .

ــ السادس : قضيّة إعلان السلطان المغولي محمد خدابنده بن أرغون بن أبقا بن هولاكو (703 ــ 716هـ / 1303 ــ 1315م) التشيّع في منطقة حكمه في (إيران) و(آذربايجان) و (العراق) ، والخطبة وضرْب السّكّة بأسماء الأئمة الاثنى عشر، وما كان للعلاّمة الحلّي من دورٍ مَزعومٍ في ذلك .

والحقيقة أن هذه المسألة تُعطى في كافة المصادر فارسيّةً وعربيّة ، بمختلف اتجاهات وأهواء مصنّفيها ، حجماً أكثر ممّا تستحقّه بكثير. ودون أن يُدرك الجميع ، أنّ مسألة التديُّن عند الحاكمين من طراز هذا السلطان ، ليست

1 ــ يحسُنُ بالقارئ هنا أن يقارن هذا التحليل للمعلومات التاريخيّة ذات الصّلة بالواقعة ، بما يسوقه الخوانساري في (روضات الجنّات : 8 / 200 ــ 201) ، نقلاً عن كتاب (كشْف اليقين في فضائل أمير المؤمنين) للعلاّمة الحلّي . ليرى الفرق بين التفسير الغيبي والآخر الواقعي . على أنّنا لا ننفي أصل صحّة ما رُوي عن الإمام في هذه الواقعة . ولكنّنا نقول : ما من حاجةٍ إليه ، بوصفه تفسيراً للبادرة ، في ظلّ الوقائع الرّاهنة وما تقتضيه .

خِياراً شخصيّاً بحتاً ، يخضع فيه صاحبُه للدليل والبرهان . وإنّما هي تدبيرٌ سياسيٌّ ، وأداةٌ من أدوات الحكم . ينظرُ بالدرجة الأُولى إلى ما هو أحرى وأعود لصاحبه ، وليس إلى ما هو حقٌّ أو باطل ، خطأٌ أو صواب ، بالمقاييس المعمول بها عند أهل الإيمان .

من السّذاجة البالغة أن نذهب إلى أنّ محمد خُدابنده أو خربنده ، عندما استدعى العلاّمة من (الحلّة) إلى بلاطه البعيد في (سُلطانيّة) الآذربايجانيّة ، تحت طائلة البحث عن حلٍّ كريمٍ لمعضلة طلاق إحدى زوجاته ثلاثاً في مجلسٍ واحد ، أو حيرته أزاء الجدل المذهبي العالق ، لم يكُن يكتم أمراً ، بل تأثّر ببراعة أُطروحة أو جدل العلاّمة ، فاتخذ قراراً لم يكُن عنده ببال ، ومن دون الأخذ بعين الاعتبار وقعه السياسي . هذا كلامٌ بعيدٌ جدّاً عن الصواب ، قائله لا يعرف شيئاً عن منازع أهل السُلطة فيما يتخذون من قرارات . خصوصاً والقرار كبير ، في حجم تبديل اتجاه البوصلة المذهبيّة ، في ظلّ الوضع المذهبي المُحتدم في منطقة حكمه ، بل في العالَم الإسلامي كلّه .

في قِبال هذه القراءة الساذجة للواقعة نقول :

ــ أوّلاً : لقد حكم المغول منطقةً شاسعة ، هم غرباء عنها بكل المقاييس الحضاريّة والثقافيّة . ذلك وضْعٌ يمكن أن يحصل دون تعارُض مع مقاييس القوّة والفتح والبطش. ولكنّه غير قابلٍ لتأسيس حكمٍ مُستتبّ في مقاييس السياسة . خصوصاً أن المغول البوذيين هم كُفّار في عُرف المسلمين . وما من شرعيّةٍ عند هؤلاء قاطبة لحكم الكافر للمسلم . لذلك رأينا غازان أخو صاحبنا يُسارع إلى إعلان إسلامه يوم اعتلائه العرش سنة 694هـ / 1394م ، ويُضيف إلى اسمه كلمة (محمود) ، كما سيفعل أخوه أولجايتو، حيث إضاف (محمد) إلى اسمه الأصليّ . ثم زكّى غازان خيارَه هذا بعد بضع سنوات (تحديداً بتاريخ 12 رجب 701هـ / 14آذار1301م) ، بإعلانه الاستقلال عن السُلطة المغوليّة

المركزيّة وأنّه لم يعُد تابعاً لخاقانات المغول العِظام في عاصمتهم (قره قورم) .

ــ ثانياً : يبدو أنّ هذه الخطوة لم تكُن كافية ، أو أنّها غير مُجدية بالمقدار المطلوب لدى أخيه من بعده . لذلك فإنّنا سنرى هذا في السنة الخامسة لحُكمه يُعلن أنّه تحوّل إلى التشيّع الإمامي . وعلى الأثر أمر بضرْب سكةٍ جديدة رقم عليها أسماء الأئمة الاثنى عشر (لا بدّ أنّها كانت كبيرةً جدّاً كيما تتسع لأسمائهم عليهم السلام ، بالإضافة إلى اسم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله) ، وبأن يُذكر في الخُطبة اسم الإمام أمير المؤمنين (ع) خاصّة ، دون غيره من الصحابة .

كان لهذه الخطوة غير المَسبوقة صدىً هائلاً ومُتضادّاً ، اخترق العالَم الإسلامي . فمن السُنّة مَن فسّرها بأنّه قد " **لعبت بعقله الإماميّة فترفّض وأسقط من الخُطبة في بلادنا ذكر الأئمة إلا عليّاً** [1] " . ثم أنّه عاد فعزّى نفسه كذباً بأنّه " **قد رجع عن الرّفض وأظهر شعار أهل السُنّة ، وأعاد ضرب السّكّة باسم النبي وصحبه**" . وفي ذلك قال قائلُهم :

رأيتُ لخربندا اللعين دراهماً يُشابهها في خِفّة الوزن عقله

عليها اسمٌ لخير المرسلين وصحبه

لقد رابنـي هـذا التّسنّـــن كلّــه[1]

ومن الشيعة ، حتى في (جبل عامل) القصيّ ، مَن نظمَ المُطوّلات في مديحه والإشادة بخطوته نفسها [2] . إلى غير ذلك ، وهو كثيرٌ عند الطرفين .

1ــ العسقلاني : الدُرر الكامنة ، ط. مصر ، دار الكُتُب الحديثة ، لات. : 3 / 468.

2 ـ انظر قصيدة الفقيه العاملي المُبكّر إبراهيم بن أبي الغيث البخاري (ح:736هـ /1335م) ، الذي كان مُقيماً في (مجدل سِلِم) من قرى (جبل عامل) ، في مديح خدابنده والإشادة بتشيّعه ، في كتابنا (جبل عامل بين الشهيدين) ، ط. دمشق 2005 / 265 .

على أنّ خطوة خدابنده لم تعِش إلا بقدر عمره . فما أن توفي حتى أقدم ابنه وخليفته أبو سعيد بهادر (716 ـ 736هـ / 1316 ـ 1335م) على خطوةٍ مُعاكسة . ومع ذلك فإنّ قبر الأب ما يزال مَشيداً مقصوداً من الزائرين حتى اليوم في (سُلطانيّة) . وهو من القبور النادرة ، وربما الفريدة ، الباقية من ذلك الأوان . ممّا يدلُّ على ما سنقول وسنبيّن مغزاه .

بعد هذا السّرد نسأل :

لماذا أقدم ذلك السلطان المغولي على ما أقدم عليه ؟

الجواب في رأينا كامنٌ في الاتجاهات التي كانت سائدة في زمانه ، والتي رمى إلى توظيفها فيما يعود على ملكه بالثبات والاستتباب .

ثمة فكرةٌ خاطئة تقول أنّ التشيّع لم يغدُ صبغة (إيران) إلا منذ الصفويين ، أي بعد زهاء قرنين من زمان خدابنده . هذه الفكرة صحيحة إذا نحن نظرنا إلى أشكال السُلطة القائمة سياسيّةً أو معنويّة. أي إلى الحاكم وسنده الفقيه الرّسمي. أمّا إذا كُنّا نعني التيّارات الشّعبيّة المُدوّمة تحت السطح ، أي الاتجاهات المضغوطة والمكبوحة عن التعبير، فإنّها بعيدة جدّاً عن الصواب .

الحقيقة التي ليس من الصعب على المؤرّخ الإنساني أن يقرأها ، هي أنّ التشيّع في (إيران) كان آنذاك الأملَ الذي تتعلّق به تلك الاتجاهات الشعبيّة للخلاص من وضعها المُزري ، وللتحرّر من الإسلام السُلطوي أو السُلطة المُتأسلمة . والشواهد على ذلك كثيرةٌ وموكولةٌ إلى بحثٍ خاص . ونكتفي الآن بالقول ، إنّ هذا التحليل يُفسّر لنا السهولة التي أتمّ فيها الصفويّون تحويل بلدهم نهائيّاً إلى التشيّع الإمامي ، بمعونة احترافيّة ، فقط احترافيّة ، من مهاجري (جبل عامل) . بدليل أنّ المُعارضة الوحيدة التي واجهت مشروعَهم كانت من السُلطة وفقهائها. أمّا الناس فقد تعاملوا مع الخطّة الصفويّة بالقبول التّامّ السّهل، وكأنّها، بل لأنّها، ماكانوا يتطلّعون إليه أثناء قرون من القهر والنّزاعات الدّمويّة

الأقواميّة المُتقنّعة بقناعات مذهبيّة .

تلك هي الحقيقة التي اكتشفها محمد خدابنده بعد تجربة خمس سنوات من الحكم . وبذلك تكون خطوته في محلّها الصحيح ، لإرساء حكمه على أرضٍ صلبة . ولكنّ خطيئته أنّه سقط في الفخّ السُلطوي نفسه ، فاكتفى أو وقف عند القرار السياسي ، بالإضافة إلى ضرْبِ السكّة بأسماء الأئمة وبالتبديل الذي أدخله على الخُطبة . لا يُخفّف من خطيئته إلا أنّه استدعى العلاّمة الحلّي إلى بلاطه كما عرفنا ، فقط ابتغاء تظهير خطوته لدى أوسع الجماهير . وهي خطوةٌ ذكيّةٌ ولا ريب ، تستحقُ منّا اليوم كلّ التقدير . ولكنّ العلاّمة اكتشف ما في سياسة وخطّة السلطان من خللٍ خطير، وعمل على استدراكه . وفي هذا السبيل أنشأ ما تُسمّيه المصادر الشيعيّة بـ (المدرسة السيّارة) ، التي نتصوّر أنّها كانت بمثابة جهاز تبليغيّ مُتنقّل ، بمعنىً أو بغيره . لكنّ الذي يبدو أنّ هذا الجهاز، إنْ صحّ تصوّرُنا إيّاه ، لم يستمرّ طويلاً في العمل لأسبابٍ غير معروفة . وعلى كلّ حال ، فإنّ عملَ المدرسة كان محصوراً بالفترة القصيرة التي مكث فيها العلاّمة مُرافقاً للسلطان ، وهو يتنقّل بين عاصمته وغيرها [1] .

إذن ما شكّل الفارق بين خطوة السلطان المغولي والآخر الصفوي ، أنّ هذا أطلق يدَ الشيخ عليّ بن عبد العالي الكركي في العمل التبليغي المُحترِف ، ومن خلفه عشرات العلماء المُهاجرين من (جبل عامل) ، وزوّدهم بالدّعم اللائق سياسيّاً وماليّاً . أمّا ذاك فما من شيءٍ يدلُّ على أنّه فعل ذلك أو شيئاً منه . ومن الواضح أنّ غُربة هذا المغولي الحضاريّة والثقافيّة ، هي التي حالت بينه وبين

---

1 ـ فرغ العلاّمة من تأليف أحد كُتُبه في (سُلطانيّة) . كما أجاز تلميذه محمد بن محمد الرّازي (ت:776هـ / 1374م) بتاريخ 3 شعبان 713هـ في بلدة (ورّامين) الإيرانيّة . انظر نصّ الإجازة في (تاريخ الفقه الإسلامي وأدواره) لشيخنا السبحاني / 329 .

رؤية الأُفق الواسع اللائح أمامه لو كان يعلم أو يعرف . ولو انّه فعل لدخل التاريخ من أوسع الأبواب .

ومع ذلك ، فإنّ الجمهور ، من جانبه ، أدرك بعقله الجَمْعي النّقّاذ ، الأبعاد الحقيقيّة والبعيدة المرمى لبادرة السلطان خدابنده ، بالنسبة إليه ، أعني الجمهور ، وإلى آماله المُستباحَة المؤودة . ومن هنا رأيناه يُحافظ عمليّاً بصمتٍ وتصميمٍ مدهشيَن على التعلّق بذكراه وبذكرى عمله ، أثناء القرون التالية . وذلك بالمُثابرة جيلاً بعد جيل على الحفاظ على ضريحه وعلى مُداومة زيارته حتى اليوم .

6 ــ نهاية المطاف

في نهاية هذا المطاف في (الحلّة) ومعها نقول :

نرجو أن نكون ببيان وتحليل تلك المعالم الستة ، من وُجوه نشاط (الحلّة) فكريّاً وسياسيّاً أيّام علاّمتها ، بالإضافة إلى ما سبق ذكره من شأنها فيما سبق من هذا الفصل ، ومنه ما هو فكريٌّ ــ سياسيٌّ ، أو بالأحرى سياسيٌّ ــ فكريٌّ في الآن نفسه ، ــ نرجو أن نكون قد وفيناها حقّها من الذّكر والتنويه واستيفاء المعلومات وحُسْن تركيبها.

نقول هذا مع ضرورة تسجيل احتمال أن نكون قد فاتنا مُلاحظة بعض شؤونها. مع أنّنا لم نوفّر جُهداً في تقميش المعلومات من مصادرها . لكنّ الإحاطة بكافة جوانب حراكٍ فكريّ ، في مثل اتساع وحيويّة ما كانت عليه المدينة في زمان أعلامها الثلاثة الكِبار، لا يُؤمن معه أن تكون قد ندّت عنّا معلومة ، او فشلنا في مُلاحظة بادرة ، أو في إعطاء أُخرى ما هو حقّها من التقييم والاعتبار .

على أنّنا يجب أن نقول أيضاً ، إنّنا في بحثنا لم نطرق إلا الأبواب الكُبرى ، حيث وراءَها تكمن الأفكار المُغيّرة الباقية وأصحابها. ولو انّنا طرقنا الأبواب كيفما كان لاتسع البحثُ اتساعاً أشبه بالورم ، بل قد يغدو مُجرّد سَرْدٍ مَنسوخٍ من المصادر . دون منظورٍ نقدي ، ودون أن يؤدّي إلى نتائج حقيقيّة ، بما هو من إشكاليّة البحث الأساسيّة ، التي ما نشكُّ انّ القارئ اللبيب قد بات على خُبْرٍ كافٍ بها .

والحقيقة أنّ (الحلّة) تربّعت أيّام العلاّمة على القمّة ، التي ارتقت إليها بسرعةٍ مُدهشة عَبر أربعة أجيال فقط ، خامسهم العلاّمة. هم بالتسلسل التالي : الرّائد الحسين بن هبة الله بن رُطبة السُوراوي ، عربي بن مسافر ، فخار بن مَعَدّ ، المُحقّق الحلّي ، وأخيراً العلاّمة الحلّي.

ولكنّنا رأيناها من بعده تنحدر عن القمّة بسرعةٍ أكبر. بحيث أنّ الباحث لم يعُدْ يعثر الآن ، فيما تركه المؤرّخون وكُتّاب السيرة عنها، إلا على أسماء ، قد ترِدُ في المصادر مصحوبةً بألقاب التعظيم والتفخيم التقليديّة المألوفة ، ولكنّ الباحث بعد التأمّل لا يجِد لأصحابها من الحضور والأثر مايستحقّ أن يُذكَر. عددٌ جيّدٌ منهم قادمٌ من شرق الجزيرة العربيّة ، (الأحساء) و (البحرين) : عبد الله بن سعيد بن المُتوّج البحراني، وابنه أحمد ، وحفيده ناصر، ومحمد بن علي ابن أبي جمهور الأحسائي ، وأحمد بن فهد الأحسائي . أضِف إلى ذلك أنّ من هؤلاء مَن يُمثّلون هُويّةً فكريّةً بعيدة كلّ البُعد عن الهُويّة الاجتهاديّة الصّلبة والهمّ الاجتماعي الخلاّق لـ (الحلّة) ، كما عالجناها ورصدناها لدى أعلام المدينة السابقين ، بالتوازي مع الوضع السياسي الخاصّ للمدينة . وذلك لحساب منهجٍ نقليّ ، يُولي اهتمامه للإصلاح الشخصيّ الباطنيّ . وبالمُقابل لم نعُدْ نرى النسبة إلى (الحلّة) : (الحلّي) ، إلا في بعض الاسماء التي لا تُقاسُ عديداً وحُسْنَ أثر بما ومَن كان .

نقول ذلك ، مع استثناءٍ وحيدٍ ، هو محمد ابن العلاّمة ، الأشهر بلقب فخر المُحقّقين . الذي ستكون لنا وقفةٌ خاصّة عنده بعد قليل إن شاء الله .

ممّا لا ريب فيه أنّ هذا الانحدار على علاقةٍ سببيّةٍ متينةٍ بالوضع السياسيّ العام .

ذلك أنّ الجائحة التتريّة المَهولة بقيادة المغول ، بعد أن عملت تدميراً بما نالته سيوفُ هؤلاء وهؤلاء من البلدان والأقطار، بدأ رجالها المحلّيّون يخضعون لمُقتضيات وضعهم السياسيّ الجديد ، بوصفهم حاكمين لبلادٍ إسلاميّة ، يأبى أهلُها الخضوع لحكم غير مُسلم . فأعلن غازان إسلامه ، كما عرفنا ، ثم تلاه أخوه محمد خدابنده ، الذي بالإضافة إلى إعلان إسلامه تخلّى عن القسوة التي عُرف بها أسلافُه . فكانت مـدّة حُكمه فترة سلامٍ وأمانٍ وطمأنينة ، أمِن فيها الناس في منطقة حُكمه الشّاسعة ، طوال السنوات الستة أو السبعة عشر لسلطنته .

لكنّ ابنه وخليفته أبو سعيد بهادر(حكم : 716 ــ 736هـ/1316 ــ 1335م) سرعان ما انقلب على سياسة أبيه ، التي بيّنّا قبل قليل مقاصدها الحقيقيّة البعيدة الغَوْر ، والتي هي في صالح الحُكم . مما يدلّ على أنّه لم يكُن في مثل فطنة وحصافة أبيه . كما أنّه كان خاضعاً لتأثير وزيره / حاجبه أمير جوبان (ت:727هـ/1326م) طيلة ما بقي من حياة الوزير ، أي في النصف الأوّل من مدّة حكم أبو سعيد . ولقد كان هذا ذا عصبيّةٍ مذهبيّةٍ ذميمةٍ ، أعمته عن أن يرى المرامي السياسيّة العميقة لخدابنده . وقيل أنّه هو الذي كان وراء انقلاب ابنه عليها .

بعد أبوسعيد سقطت الدولة الإيلخانيّة في الفوضى . فولي السّلطنة سلسلةُ من الفاشلين : آرباكاون بضع شهور ، ثم تلاه موسى خان عدّة شهور أيضاً ، ومن بعده السلطانة ساتي خاتون سنة واحـدة ، ثم زوجُها سـليمان أربع

سنوات، وأخيراً أنوشيروان المُلقّب بالعادل. وبوفاته انقرضت الدولة الإيلخانيّة . فكأنّ ذلك إيذانٌ بطورٍ جديدٍ من الفوضى ، حيث استولى كلُّ أميرٍ على ما تحت يده من أشلاء الدولة [1].

هذه الصورة القاتمة تُفسّر لنا لماذا كان فخر المُحققين (ت:771هـ / 1369م) الالتماعة الأخيرة في السّيرة الفكريّة المُنيفة لـ (الحلّة) قبل أن تنطفئ. حيث أنّه أثناء الخمس وأربعين سنة من حياته وأعماله بعد أبيه ، بسط حضورَه الطيّب ما أمكن على ما بقي من مُجمل الحراك الفكري في المدينة المأزومة . ولكنّ الحقيقة أنّه كان كمَن ينفخُ في رمادٍ بارد ، أو كمَن يحاول أن يمنح الحياة لجسدٍ في طور الاحتضار .

في تلك الحالة من الفوضى الشّاملة ، الضّاربة أطنابَها في كلّ مفاصل المجتمع ، في مشرق العالَم الإسلامي وفي (العراق) بالتّبع وبسببها ، انتهت تلك الأيّام العظيمة ، التي كانت المدينة أثناءها تعجُّ بعشرات العلماء ، وأكثرِ منهم من تلاميذهم ، في حالةٍ من الهمّ المعرفي والإنتاج الفكري الجامع والطريف ، الذي منح التشيّع فكراً وآليّات بحث ، في وقت كان بأمسّ الحاجة إلى الفكر نفسه وإلى نتائجه .

لكنّ (الحلّة) ، حتى وهي في طور الاحتضار المُؤلم ، لم تترك الرّاية تسقط من يدها ، لتمزّقها رياح الفوضى العاتية كلّ مُمزّق . بل أسلمتها إلى رجل قادمٍ من بقعة قصيّة ، لم تكُن حتى ذلك الأوان شيئاً مذكوراً بين الأقطار ، اسمها (جبل عامل) . فحملها وأحسن حمْلها . وبذلك بقي فكرها حيّاً فاعلاً . بل وارتحل بعيداً فيما بعد، وانتشر على أيدي أبناء النهضة العامليّة المهاجرين ،

---

1 ــ انظر تفصيل هذا السّرد في (معجم الانساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي) لزمباور / 362 وما بعدها .

بحيث غدا بعضه سِمة التشيّع في الفكر السياسي . والتفصيل موكولٌ إلى البحث الآتي إن شاء الله .

ذلـك الرجل هو محمد بن مكّي الجزيني ، الأشهر بلقب الشهيد الأوّل (ق : 786 هـ / 1384م) ، وهو تلميذ فخر المُحقّقين ، وباني أُعجوبة النهضة العلميّة العظيمة ، الآتية من خارج كلّ التوقعات ، في وطنه . وسنرى إن شاء الله أنّ الشهيد هو ابن (الحلّة) إعداداً وفكراً ، خصوصاً في فكره ونهجه الفقهي ــ السياسي .

وليكن هذا مدخلنا إلى الباب الثاني من الكتاب ، الذي سنخصُّ به (جبل عامل) ودوره في أطوار الفقه الإمامي .

نتائـج

(1)

كانت (الحلّة) ، تمديناً وسياسةً وفكراً ، حصيلة تمازجٍ إيجابيّ بين ثلاثة عناصر سُكّانيّة :

ــ العرب ، وهم من بني أسد أكثر ما يكون ، يُضاف إليهم أقلّيّاتٌ من قبائل أُخرى .

ــ الأكراد الجاوانييّون المُتشيّعون ، أحلاف الأُمراء المَزيديين .

ــ السريان المُتعرّبون المُتأسلمون والمُتشيّعون أيضاً ، وهم السُكّان التاريخيون للمنطقة التي مُصّرت فيها المدينة . وكانت حاضرتهم التاريخيّة مدينة (سُورى) ، التي أنجبت العشرات من الفقهاء . ومنهم رُوّاد نهضتها .

وامتزاج تلك العناصر الثلاثة ، على ما بينها من اختلافات عميقة في كلّ شئ تقريباً ، امتزاجاً هيّناً إيجابيّاً مُستمرّاً ، يدلّنا على قُدرة التشيّع الفذّة على هضم وتمثُّل الفوارق الأقواميّة ومضمونها الثقافيّ في ذاته ، وفي مشروعٍ واحدٍ مُوحِّـدٍ ، ولما فيه مصلحة جميع أطرافه دون تمييز.

ومن الجدير بالذكر بالمناسبة ، أنّ هذه ليست التجربة الناجحة الوحيدة للتشيّع في هذا الميدان . بل إنّنا نعرفها تاريخيّاً ، بنحوٍ أبين و أشمل وأكمل بكثير، في تجربة (إيران) بالنّهضة الصفويّة ، بعد قرنين من الزمان تقريباً . حيث تمازجت تحت شعار التشيّع عناصرُ بشريّة ، سالت دماءٌ غزيرةٌ بينها من قبل . وهي تجربةٌ باقيةٌ ما تزال وستبقى إن شاء الله . وقد تناولناها بالبحث في كتابنا (الهجرة العامليّة إلى إيران في العصر الصفوي ، أسبابها التاريخيّة ، ونتائجها السياسيّة والثقافيّة) .

إنْ يكُن هذا البيان يبسطُ لنا مواصفات القاعدة البشريّة لنهضة (الحلّة)

الفكريّة بالخصوص ، التي جعلت النهضة مُمكنة أو ضروريّة ، فإنّه لا يُفسّر حصول النهضة بذاتها . ضرورة أنّ هذه لا تُبنى من وعلى فراغ ، وإنّما على أساسٍ ينصبُّ عليها من خارجها. فإذا هي تناولتها بحقّها، وأحسنت البناءَ على ذلك الأساس ، والسّيرَ والتّسامي بما اكتسبت ، فإنّ النهضة تنتقل من طور الإمكان إلى طور الوجوب . وفقاً للقاعدة الفلسفيّة القائلة ، إنّ الشئ لا يحدث حتى يجِب .

الفضل في هذه الخطوة التأسيسيّة يرجع إلى خمسة روّاد . تتلمذوا على أبي علي الحسن ابن الشيخ الطوسي في (النجف) . أربعةٌ منهم سُـوراويّون ، يبدو أنّ أصلهم البعيد أو المتوسّط من السّريان . أمّا خامسهم فهو من الأشراف الحسينيين . هؤلاء استقرّ بهم المقام في (الحلّة) بعد أن استكملوا أربهم من شيخهم لطوسي ، يجذبهم فيما نظن وضعُها المدينيّ المُزدهر. حيث انصرفوا إلى إعداد مَن أقبل عليهم من التلاميذ ، الذين سيكون منهم طليعة علمائها في المستقبل القريب . وبهذا وذاك وضعوا الأساس للبناء الأوّل في وضع المدينة الفكري . وإقبالُ تلاميذهم على الطّلب من دون سابقة في نمط حياة الناس في بيئتهم ، يدلُّ على أنّ المدينة كانت تكتم في أحشائها شوقاً إلى ما وجدته لدى أولئك الرّوّاد . فكأنها وإياهم كانوا على موعـد .

(2)

هكذا سلكت (الحلّة) طريقها إلى نهضتها . وببيانه أعلاه نكون قد بُحنا بسـرٍّ هو عادةً من أعقد الأسرار وأعصاها على الكشْف . دائماً تكون سِيَر الأحداث والأشخاص أعصى ما تكون فيما يتعلّق ببدايات أمرها وأمرهم .

السؤال الأكثر أهميّةً ، بالنظر إلى إشكاليّة البحث كلّه : ماذا قدّمت (الحلّة) لقضيّة الفقه الإمامي ؟

في الجواب نُذكّر بإيجاز بأربعة أُمور :

ـ الأوّل : إدخال (العقل) نهائيّاً في مصادر الاستنباط . طبعاً بالإضافة إلى المصادر الثلاثة المعروفة .

ـ الثاني : التأسيس لسُلطة الفقيه . التي تطوّرت بعدُ ، بحيث باتت من سمات التشيّع الأساسيّة البارزة ، كما سنراها في جبل عامل .

وكلا الإنجازين معقود اللواء لابن إدريس تأسيساً . ثم للمُحقّق الحلّي تثبيتاً .

ـ الثالث : كسْرُ كل الحواجز الفاصلة بين الفقه والمُتفقّه .

وهو للمُحقّق الحلّي في كتابه (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام) .

ـ الرابع : مجموعةٌ من الإضافات غير الأساسيّة ، والمُتفاوتة من حيث قيمتها ، للآليّات الفقهيّة ، ولتوظيف ما لـ (الحلّة) من صيتٍ وحضورٍ معنويّ عريض في معالجة مشكلاتٍ سياسيّةٍ كبرى واجهتها بجدارة .

تلك الإضافات هي :

أ ـ تفريع الحديث إلى أربع مستويات . لكلٍّ منها حكمه من حيث العمل به أو إسقاطه من الاعتبار .

وهو لأحمد بن موسى ابن طاووس الحلّي . وثبّته من بعده نهائيّاً العلاّمة الحلّي .

ب ـ مراجعة شاملة لعلم رجال الحديث ، أتت بمنهجيّة جديدة .

وهو للحسن بن علي بن داود الحلّي .

ج ـ إيلاء الاهتمام لفنّ الاشباه والنظائر ، بوصفه فقط مؤيّداً لفتوى الفقيه . ببيانه علوّ كعبه ، وسعة اطّلاعه على اجتهادات الفقهاء في المسألة من قبله . وهو عند بعضهم من شروط الاجتهاد .

وهو ليحيى بن احمد بن سعيد الحلّي .

د ــ إيلاء الاهتمام لفقه الخلاف .

وهو للعلاّمة الحلّي . وإن سبقه إلى شيءٍ منه الشيخ الطوسي .

هـ ـ توظيف ما لـ (الحلّة) من موقعٍ معنويّ فريد في ذلك الأوان ، توظيفاً عملانيّاً ، في إنقاذها من البلاء التتري .

وليه فريقٌ من علمائها .

و ــ توظيفه أيضاً في مواكبة العلاّمة الحلّي لبادرة السلطان المغولي محمد خدابنده ، حيث أعلن لأوّل مرّة التشيّع مذهباً رسميّاً في (إيران) .

ومن الغنيّ عن البيان أنّ كلاًّ من هذه إنجازات تاريخيّة ، ما تزال بنفسها أو بآثارها قائمةً فاعلةً حتى اليوم .

مُشجّرات الأسرات العلميّة في الحلّة

بنو سعيد الهُذليين

سعيد الهُذلي (جدّ الأُسرة)

بنو طاووس الحسنيّون

محمد بن إسحق (المُلقّب بالطاووس ، جدّ الأُسرة)

بنو نَما

(أُسرةٌ من الجاوانيين الكُرد ، أسديّون بالولاء)

هبة الله بن علي بن حمدون بن نما

حمدون بن علي بن حمدون بن نَما

بنو مُعيّة الحسنيّون

الحسن بن مُعيّة

بنو وشاح السورانيّون

وهي الأُسرة الوحيدة السّورانيّة

محفوظ بن وشاح السوراوي

سالم بن محفوظ

(له مصنفات يرويها العلامة)

محمد بن محفوظ

(من شيوخ وقُضاة الحلّة)

الكتاب الرابـع

جبل عامـل

فهرست الموضوعات

أرضيّةٌ تاريخيّة

1 ـ الأرض وعُمّارها

بقعةٌ من غرب الشام ، ليس لها من الجبل إلا اسمه . لأنّها في الحقيقة مجموعةٌ من التلال والهضاب المُتراكبة ، التي يعلو بعضُها بعضاً كلما أوغلَتْ شرقاً . ولذلك فهي فقيرةٌ شحيحة المطر. لأنّ الهواء المُشبَع بالرطوبة ، القادم من البحر غربيّها ، يمرّ بحمولته الخَيّرَة من فوقها ، ليُلقيها على المناطق الأعلى شرقيّها .

والاسم إرثٌ من قبيلة عاملة اليمانيّة ، التي عمرته زمناً طويلاً قبل الإسلام ، ثم أخلته على أثر الفتح الإسلامي للمنطقة الشاميّة . واتجهت إلى الأناضول في أثر سادتها الرّوم المَهزومين ، شأن كل العرب المتنصّرين من سُكّان المنطقة الشاميّة . ليبقى الجبلُ خالياً أو شبه خالٍ من السُكّان من بعدُ مدّة ستة قرون . إلى أن عاود الامتلاء في أواخر القرن السادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد ، بالمهاجرين إليه من الشيعة من أنحاء الأُردنّ وفلسطين والساحل ، هرباً من البلاء الصليبي القادم من أوروبا ، الذي نزل بالمنطقة ، فقتّل مَن نالته سيوفهم من أهلها . أمّا مَن سارع إلى النجاة بنفسه منهم ، فقد التجأ إلى أقرب الجبال ، جبل عامل .

هكذا يكون جبل عامل الذي نعرفه سُكّانيّاً ثمرةَ حربيَن ضروسيَن ، تفصلُ بينهما مدّة ستة قرون : الفتح الإسلامي أخلاه من سُكّانه العرب المسيحيين ، ثم أتى الغزو الصليبي المسيحي ليُعاود مَلأه ، ولكن بسُكّانٍ شيعة هذه المرّة . سيكون لهم في الزمـان الآتي ، من الموقع والفعل والأثر، ما يفوق

شطحات أخصب الناس خيالا .

مَن ذا الذي يقول أنّ التاريخ ليس له ربٌّ يهديه ، ويقود خُطاه إلى مقصَدٍ مَرسوم ؟!

لبث سُكّان جبل عامل الشيعة قرنيَن من الزمان إلا قليلاً رازحين تحت الاحتلال الصليبي . عيشةُ أهليه أشبه بعيشةِ عبيدٍ أقنانٍ ، يملكهم مالكُ الأرض بحقّ الفتح أو الوراثة ، ويُصرّفهم فيما فيه نفعه كيف يشاء .

كان من آثار تلك العِيشة الزّريّة ، أنّهم انقطعوا أثناءها انقطاعاً باتّاً عن كلّ مصادر المعرفة وأدواتها وحمَلَتِها . ما من كتابٍ ، وما من قارئٍ ، وما من حاملِ علم . حتى على النحو الذي كانوا عليه من قبل الصليبيين ، ممّا يُوحي به كلامُ عالِمِ الشام عشيّة الغزوات الصليبيّة ، أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي الطرابلسي (ت:449هـ / 1057م) ، في غير كتابٍ من كُتُبه . حيث يُشير عفواً إلى حياةٍ عقليّةٍ ، على حدٍّ جيّدٍ من الخصوبة والأصالة ، في مواطن الشيعة التاريخيّة في طبريّة وصيدا وصور ونابلس وعمّان وغيرها . وهو الذي قال ما قاله عن خُبرٍ ومُعاينة ، لأنّه تجوّل في أرجاء المنطقة ، وخبرها خبرةً ممتازة ، وعرف أهليها معرفةً جيّدة ، قبل أن يعصفَ بها البلاء الصليبي فجعل عاليها سافلها . بحيث أنّ أهل طبريّة ، مثلاً ، المدينة الغنيّة التي كانت تُصدّر الكُتّاب إلى دواوين الدولة ، باتوا بعد أن أُخرجوا منها ، واضطرّوا إلى اللجوء إلى جبل عامل المُجاور، على مثل ما وصفنا به حال النازحين إجمالاً .

في ظلّ هذه الحالة ، التي لا نملُّ من وصفها بالزّريّة ، وخصوصاً في ظلّ انقطاع الناس عن أرضهم ومواطنهم ، وضمناً عن كلّ مصادر المعرفة ، مدة حياة أجيال بعدها أجيال ، حصل تحوّلٌ جذريٌّ في الذّاكرة الجَماعيّة للنازحين ، الموروثة من ماضيهم المجيد ، بحيث غدت محشوّةً بمجموعةٍ من الأوهام والخرافات والخزعبلات . وبنحوٍ مُوازٍ نَمَتْ طبقةٌ من المُشعوذين ، التي

تتعيّش على هذه الحالة الرّديئة ، وترفدها بما فيه مصلحتها[1] .

تلك هي الأوضاع البالغة الصعوبة التي تعاملت معها نهضة جبل عامل القادمة ، ثم ما لبثت أن نجحت في تجاوزها ، باستعادة الوجه الفكريّ الأصيل للتشيّع .

لكنّ علينا قبل أن ندخل عالَم النهضة ، أن نقرأ إرهاصاتِها العمليّة في موضوعها ، وأن نطّلع على مقدّماتها في أعمال رُوّادها الأوائل . ضرورةَ أن ما من نهضةٍ تحصل ، إنْ على مستوى الفكر ، وإنْ على أيّ مستوىً آخر ، دون نُضج شروطها البعيدة ، ما كان منها عمليّاً قائماً في موضوعها ، وما كان منها أعمالاً للأوائل من رُوّادها .

2 ـ إرهاصات النهضة ومقدّماتُها

وحدها بلدة جزّين، في أعالي جبل عامل الشماليّة المُتّصلة بجبل لبنان، ظلّت بمنأى عن الاحتلال والمُحتلّين الصليبيين . أوّلاً بفضل موقع البلدة الجبليّة الوعِر البالغ الحصانة ، وثانياً بفضل ذكاء أهليها الأشاوس واستبسالهم في الدفاع عنها ، في المرّة الوحيدة التي حاول المُحتلّون مَدّ احتلالهم إليها .

ومن هنا فما من غَروٍ ولا من عجَبٍ في أنّ جزّين ستحمل ، دون سواها من بلدان جبل عامل ، لواء النهضة القادمة عالياً في وطنها . وفي هذا دليلٌ لا يُدحَض على أنّ الحُريّة هي الوعاء الضروريّ المُناسب للإبداع . على أنّ الحُرّيّة هي بذاتها إبداع .

ولقد كُنّا قدّمنا الكلام في الباب السابق على آليّة حصول النّهضة ، بما ينبغي التذكير به الآن . ذلك حيث قُلنا أنّ بذورها لا تنبت في أرضها نباتــاً .

---

1 ـ هذا الوصف البالغ الإيجاز مُستلٌّ من كتابينا : جبل عامل بين الشهيدين/52 وما بعدها و الكراجكي / الفصل الثاني . فليرجع إليهما من يرغب في توثيق ما قلناه وتفصيله .

بل ينبغي استيرادها من حيث ازدهرت وأثمرت في بقعةٍ أُخرى . ولمسنا تصديق ذلك في تتلمذ عددٍ من أبناء منطقة الحلّة ورُوّاد مجدها على الحسن الطوسي في النجف المُجاورة . الذي صادف أن وُجِد فيها بسبب إخراج أبيه من بغداد. ولولا أنّه أُخرج لربما لم توجد الحلّة حاضرةً علميّة ، ولربما لم نرَ ابن إدريس والمُحقق الحلّي والعلاّمة الحلّي . ولربما لم يكُن فقهُنا على ما هو عليه الآن .

ألم نقُل قبل قليل أنّ للتاريخ ربٌّ يهديه ؟ !

في تاريخٍ ما غير معروف ، وبينما كان أكثر جبل عامل تحت الاحتلال ، خرج من جزّين مَن اسمه إسماعيل بن الحسين العَوْدي الجزّيني ، مُيمّما شطر الحلّة البعيدة ، فحضر على علمائها ، ثم رجع إلى بلده حيث توفي سنة 580 هـ/ 1184م . وله أُرجوزة نظم بها كتاب الياقوت ، أو هي شرحٌ له . وهذا كتابٌ مشهور في علم الكلام لأبي إسحق إسماعيل بن أبي سهل النوبختي (ح:232هـ / 846م) . وله أيضاً قصيدة غديريّة طويلة ، وصلتنا أبياتُها منثورةً في كتاب مناقب آل أبي طالب لمُعاصره ابن شهرآشوب المازندراني . ويُؤخذ من قول الحرّ العاملي في أمل الآمل أنّ له " **غير ذلك** " [1]ممّا لا نعرفه .

هوذا كلّ ما نعرفه عن الرّائد الأوّل لنهضة جبل عامل . مع ضرورة مُلاحظة أنّ مُجرّد إيراد مُعاصره ابن شهرآشوب ، الذي عاش واختتم حياته في حلب ، ما أورده من شعره ، ليدلّ على أنّ العَوْدي كان شخصيّةً معروفةً في المنطقة إبّان حياته . ثم أنّ إيراد الحرّ العاملي (ت:1104هـ/1693م) الترجمة له في كتابه ، يدلّ على أنّه وما ذكره أو أشار إليه من أعمال العَوْدي ،

---

1 ـ أمل الآمل :41/1 ، محمد السماوي : الطليعة من شعراء الشيعة، ط. بيروت 1422هـ/2001م :1 / 127 ـ28 ، أعيان الشيعة : 3 / 319 ، مناقب آل أبي طالب : في مواضع متفرقة ، انظر فهرست أعلام الكتاب .

كانت معروفةً في جبل عامل بعد ستة قرون من وفاته . لأنّ الحرّ استقى معلوماته في أمل الآمل من الذّاكرة الشّفويّة المُتداوَلَة في وطنه .

لكنّ ما يُحرّك فينا أقصى الدهشة ، هو نفسُ اجتراح العودي هذه المبادرة العظيمة ، بالارتحال إلى الحلّة في طلب العلم ، عن غير سابقة من مثلها في وطنه. لكنّ عَوْلَ المعلومات على سيرة الرجل تحول بيننا وبين الخَوْض في هذه الإشكاليّة بما تستحقّ . مع تسجيل احتمال أن يكون من سُلالة بني العَوْد ، الذين كانوا فقهاء كسروان قبل نكبته . وهم الذين هُجّروا منه مع مَن هُجّروا من أهله إلى جزّين ، كما سنعرف . فلعلّ ، بل الأرجح ، أنّ هذا الرّائد لم يصدر في بادرته الفذّة عن غير أساس . بل سار على الدّرب الذي عبّدته من قبل أَسرته الكسروانيّة العريقة[1]. وحتى اليوم ما تزال أُسرة العودي من الأُسرات المعروفة في منطقة جزّين وغيرها من لبنان .

مهما يكُن فإنّ من المُؤكّد أنّ العودي هو أوّل فقيهٍ عامليّ ، وأنّ كتابه في نظْم أو شرْح الياقوت هو أوّل كتابٍ نظمه أو صنّفه عامليّ .

بعد العودي سار على دربه يوسف بن حاتم المشغري (ح : 664هـ / 1265م) ، نسبةً إلى قرية مشغره المعروفة . فارتحل إلى الحلّة أيضاً ، حيث تتلمذ لعلي بن موسى ابن طاوس، ونال منه إجازةً [2] . كما درس على المُحقّق الحلّي وابن عمّه يحيى بن الحسن بن سعيد[3] . وصنّف كتابين : (الأربعون حديثاً عن الأربعين رجلاً) ، وهو مطبوع ، و (الدُّرّ النّظيم في مناقب الأئمة

---

1 ـ انظر كتابنا : الشهيد الأوّل محمد بن مكي الجزيني باعث النهضة في لبنان ، ط. بيروت ، دار بهاء الدين العاملي للنشر/ 59 .

2 ـ نصّها في بحار الأنوار : 107 / 45 .

3 ـ أعيان الشيعة :10 / 319 .

اللهاميم) ، منه عدّة نُسخٍ خطّيّة[1]. وهما أوّل مؤلّفَين وصلا إلينا لمؤلفٍ عامليّ .

بعده طومان بن أحمد المَناري (ت:728هـ / 1327م)، نسبةً إلى قرية المنارة ، في أقصى شرق جبل عامل . وهي اليوم من المنطقة المُحتلّة من اليهود . ارتحل إلى الحلّة أيضاً . وفيها درس على محمد بن أحمد بن صالح القسّيني ، ونال منه إجازةً ، كانت نسختُها الأصليّة لدى الحسن بن زين الدين الجُباعي ، وأدرج قسماً منها في إجازته المعروفة بالكبيرة [2] . وفيها يصفه أُستاذه بـ "**الشيخ الأجلّ العالم الفاضل المجتهد**[3]" . إذن فهو أوّل من نال درجة الاجتهاد في جبل عامل . كما أنّه أوّل من ارتاد حركة التدريس فيه ، حيث كان يُقصد في بلده للدراسة عليه . ويُذكَر من تلاميذه مكيّ بن محمد بن حامد الجزّيني ، وعلاء الين ابن زُهرة الحلبي[4] .

ثم صالح بن مُشرف الطّلّوسي (ح: أوائل القرن 8هـ/14م) ، نسبةً إلى طلّوسة ، من قُرى جبل عامل ، ما تزال تحمل الاسم نفسه . وهي من القُرى التي مصّرها الصليبيّون ، على اسم مدينة Toulouse الفرنسيّة .

وهذا أيضاً ارتحل إلى الحلّة . وفيها درس على العلاّمة الحلّي (ت:726هـ / 1325م)[3] . وهذا كلّ ما نعرفه من سيرته .

ثم مكي بن محد بن حامد الجزّيني (ح: 728هـ / 1327م) ، الذي عرفناه قبل قليل تلميذاً للمناري . ثم أنه بعد وفاة شيخه ارتحل إلى الحلّة ، حيث

---

4 ـ تفصيل سيرته وما يتعلّق بكتابيه في كتابنا : جبل عامل بين الشهيدين ، ط . دمشق 2005 م / 68 ـ 72 .

2 ـ بحار الأنوار : 109 / 17 .

3 ـ نفسه .

4 ـ أمل الآمل : 1 / 102 .

درس على محمد بن الحسن الحلّي ، الشهير بلقب فخر المحقّقين (ت:771هـ / 1369م) .

بعد هؤلاء خاتمتهم من الرُوّاد الأوائل ، جمال الدين إبراهيم بن أبي الغيث البخاري (ح:736 هـ / 1335م) . الذي عاش عامّة عُمره في بلدة مجدل سِلِم العامليّة .

والبخاري أوّل عالِمٍ عامليّ حظي بموقع عالٍ في جبل عامل كلّه ، وأوّل عالِمٍ عاملي انتشر صيته خارج وطنه . بحيث أنّنا نجِد الترجمات له فقط في غير المصادر الشيعيّة . أمّا هذه فقد جهلته فلم تأتِ على ذكره إطلاقاً ، تبعاً لعدم ذكر الحرّ إيّاه في كتابه (أمل الآمل) ، مع أنّه عرف سابقيه وترجم لهم .

والذي يُؤخذُ من مُجمل تلك المصادر ، أنّ البخاري بدأ سعيَه الدراسي في جزّين على الحسن بن الحسين ابن العَود الحلبي (ت:677 هـ / 1278م) ، ثم في حمص على المُبارك بن يحيى الغسّاني الحمصي (ت:658هـ / 1256م) . ليتوّج سعيه بأن ارتحل إلى الحلّة شأن كلّ سابقيه ، حيث درس على العلاّمة الحلّي . ليعود منها إلى وطنه ، حيث أصاب ما أشرنا إليه من مكانةٍ عاليةٍ ، كِفاء أعمالِه الذّكيّة . ومن ذلك أنّه أنشأ حوله في بلدته مجدل سِلِم حركةً دراسيّة نشيطة ، جذبت عدداً جيّداً من الطلاّب . وإنْ نكُن لا نجِدُ ذكراً لأحدٍ من هؤلاء ، للسبب الذي سنقِفُ عليه بعد قليل .

ممّا لا ريب فيه أنّ امرئً يتمتّع بتلك الصفات : علمٌ جَمٌّ جناه من مختلف المواقع والرجال ، مكانة عريضة بين ذويه في جبل عامل ، نشاطٌ موجَّهٌ مع اهتمام خاصّ بإعداد وتربية مجموعة جيّدة من التلاميذ ، علاقات واسعة مع ذوي الشأن في المنطقة ، وهي صفات تتطابق تطابُقاً مدهشاً مع ما سنقِفُ عليه لدى بطل النهضة القادم الشهيد الأوّل ، ـــ امرؤٌ كهذا نراه مؤهّلاً تماماً لدورٍ نهضويّ كبير، بعد أن تحرّرت المنطقة من الاحتلال .

لكنّ مقاديرَ البخاري ، ومعها مقادير جبل عامل ، كان لها رأيٌ آخَر . ذلك أنّ السُلطة المملوكيّة ، التي يبدو أنّها توجّست شرّاً منه وممّا كان له من مكانة عالية ، ومن ضُروب نشاطه غير المسبوقة ، عمدت إلى ما نُسمّيه اليوم الضربة الاستباقيّة ، فـ "**كُبِس دارُه ، ونُهبتْ كُتُبُه**" ، كما يقول غير مصدر. الأمر الذي أدّى إلى أن يتفرّق تلاميذُه وأن يضيع ذكرهم ، ثم إلى أن يعزل نفسه ، ويوقف كل نشاطٍ له حتى وفاته في تاريخٍ غير مذكور[1] .

3 ـ قراءةٌ في المُقدّمات ومغازيها

هكذا يكون جبل عامل ، بين كونه تجمُّعاً ظرفيّاً لأُناسٍ مرعوبين هاربين من همجيّة وقسوة الاحتلال الصليبي ، وبين كونه مُنتجاً لنُخبةٍ متوالية بثباتٍ من العلماء الأفذاذ ، ثم بين الرّائد الأوّل إسماعيل بن الحسين العودي الجزّيني ، وبين الأخير إبراهيم بن أبي الغيث البخاري ، أي فيما يزيد قليلاً عن القرن ونصف القرن من الزمان ، ــ يكون قد اجتاز المسافةَ المُستحيلة بين الوعاء الظّرفي وبين الوطن . بين رمزيّة الرّائد المُستوحِد أو شبه المُستوحِد بشخص العودي ، وبين الرّائد الذي اقترب كثيراً من الرّيادة الشاملة بشخص البخاري . مروراً بأوّل فقيهٍ عامليّ مجتهدٍ مُدرّسٍ بشخص المناري . ثم بأوّل فقيهٍ عامليّ مُصنّفٍ بشخص الطّلّوسي .

---

1 ــ للتفصيل والتوثيق انظر ، بالإضافة إلى كتابنا (جبل عامل بين الشهيدين) / 78 وما بعدها : ابن أيبك الصفدي : الوافي بالوفيات ، نشرة المعهد الألماني للدراسات الشرقيّة في بيروت في سنوات متفاوتة : 6 / 76 . وله أيضاً : أعيان العصر وأعوان النصر، ط. بيروت 1418هـ / 1998م : 1 / 107 . وموسى بن محمد اليونيني : ذيل مرآة الزمان ، ط. حيدر آباد 1374هـ / 1954م : 3 / 435 . والذهبي : تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، ط. بيروت 1999م ، وفيات السنة 676 برقم 486 .

من الواضح للقارئ العارف ، الذي رافقنا فيما سلف من سَرْد ، أنّ ذلك التطوّر الخلاّق ، الذي يُثير عندنا اليوم أقصى العجب والإعجاب ، ليس مَديناً للطموح الشخصيّ لأربابه فقط . بل هو بالدرجة الأُولى تعبيرٌ ، أدركه ووعاه واستجاب له أُولئك الرّوّاد استجابةً ناجحة ، بالمقدار الذي يتحمّله ويتّسع له السّياق التطوّري ، ــ ذلك التطوّر هو تعبيرٌ عن تَوْقٍ جَماعيٍّ لإلغاء وتجاوز القَطْع التاريخي مع الذّات الثقافيّة ، بوصفِها مُوجّهاً وحافزاً لسُلوك الجماعة . هو القَطْع الذي عرفنا أنّه حصل نتيجة انفصال الذّاكرة الجَماعيّة انفصالاً عنيفاً عن جغرافيّتها ووطنها الذي نَمَتْ وعاشت فيه . ومن المعلوم أنّ قَطْعاً كهذا ، حيث ينال مجتمعاً بأكمله ، يؤدّي عادةً إلى انهيار الذّاكرة التاريخيّة الجَماعيّة ، وبالتالي إلى انفصال الجماعة انفصالاً باتّاً نهائيّاً عن ذاتها الثقافيّة .

والحقيقة أنّ بوادر ذلك الانهيار كانت قد بدأت أعراضُها تظهر لدى سُكّان جبل عامل . مُتخذةً شكل سيطرة الخُرافة والغلوّ على عقول الناس . بعد أنْ حلّت مكان النّصّ الثقافي المَدروس الموروث من السّلف ، بمختلف مصادرِه وأنواعِه . مثلما حصل في مواطن شيعيّةٍ أُخرى معروفة . وعلى هامش ذلك التطوّر المَعكوس نشأت طبقةٌ من المُشعوذين ، الذين عمدوا إلى إنشاء نصٍّ جديد ، يتناسب مع أُطروحتهم الخُرافيّة . سنرى فيما يأتي من البحث إن شاء الله ، أنّ هؤلاء كانوا سبب مُعاناةٍ دائمة لبطل النهضة القادم الشهيد الأوّل ، ثم كانت من العوامل التي ساقَتْ إلى شهادته الفاجعة .

لكن ، ومع تقديرنا الكبير لأعمال أُولئك الرُّواد ولآليّة ظهورهم بثباتٍ وتوالٍ ، فإنّنا لا نُعلّق أهميّةً كبيرةً عليها وعليهم ، بالقياس إلى حجم الأزمة المُستحكمة التي كان يُعاني منها وطنهم وما تقتضيه . وذلك بسبب أنّهم أثناء مدة القرن ونصف القرن التي عاشوا فيها ، كان ثمّة فواصل زمنيّة بينهم ، بحيث أنه لم يلتقِ اثنان منهم زمنيّاً في وقتٍ واحد. وبحيث أنّ تأثير كلٍّ منهم ،

وِفْقَ ما تقتضيه طبيعة الأشياء ، كان محصوراً في بيئته القريبة ، المتصلة به اتصالاً شخصيّاً ، في أحسن الأحوال . ثم بسبب أنّه لا دليل على أنّ منهم مَن أحسن تفهّم أزمة شعبه بالعُمْق الذي تستحقّه ، ثم عمل على معالجتِها بما يُناسب . طبعاً باستثناء البخاري ، الذي رأينا كيف استجمع في نفسه وفي سلوكه مُواصفات القائد المُغيّر . ولكنّنا رأينا أيضاً كيف قُمع قمعاً عنيفاً، بينما كان مشروعه ما زال يخطو خطواته الأُولى ، بحيث ذهب هباءً منثورا وكأنّه لم يكُن . إلى درجة أنّه ضاع من الذّاكرة الشّعبيّة ، التي استقى الحرّ العاملي كتابه منها .

ومع ذلك فإنّ تحليلنا هذا ، وما بنينا عليه من فهمٍ وتقدير ، لا ينتقص أبداً من أهميّة أولئك الرُّوّاد الستة ، إنّما بوصفهم رُوّاداً وليس أكثر . كانت ريادتهم تمهيداً وشرطاً ضروريّاً ، لا بُدّ منه ولا بديل عنه ، لظهور بطل النهضة القادم عن قريب ، الشهيد الأوّل محمد بن مكّي الجزّيني . الذي سنخصّه بالفصل التالي ، بعد أن هيّأنا له بهذه الأرضيّةٍ تاريخيّة .

الفصل الأوّل

الشهيد الأوّل

1 ــ سيرته الأوّليّة [1]

محمد بن مكي الجزّيني (724 ــ 786هـ / 1323 ـ 1384م) .
وُلد في جزّين على الأرجح . ولكنّه نشأ فيها بالتأكيد . وفيها تلقّى دروسه الأُولى ، ربما على والده ، الذي عرفناه قبل قليل تلميذاً لطومان المناري . ثم ارتحل إلى الحلّة ، حيث درس على جمعٍ من فقهائها ، أبرزهم محمد بن الحسن الحلّي ، المعروف بلقب فخر المحقّقين .

بعد أن قضى وطره من الحلّة ، رجع إلى وطنه مُصطحباً أو تبعه ثلاثةٌ من تلاميذه ، آنس منهم الأهليّة لمعاونته فيما كان يضع الخطّة له . فبنى أوّل مدرسة في جبل عامل . نظّم انطلاقاً منها وقاد ورعى حركة دراسة وتدريس واسعة ، جذبت أعداداً غير مسبوقة من الطلاّب . كان الشهيد ومعاونوه يلون تدريسهم . بينما اهتمّ هو اهتماماً خاصّاً بوضع الكُتُب الدراسيّة لهم .

ما أن بدأت مدرسة جزّين في إنتاج المؤهّلين ، حتى بادر شيخُهم إلى نشْرهم في مختلف مواطن الشيعة في المنطقة . مُوكلاً إليهم مُهمّاتٍ تبليغيّة واجتماعيّة ، ستكون هي وخلفيّتها الفقهيّة وأغراضها السياسيّة موضع عنايةٍ

---

1 ـ سنستلّ سيرة الشهيد مُلخّصةً من الفصليَن الثاني والثالث من كتابنا (الشهيد الأوّل محمد بن مكي الجزّيني باعث النهضة في لبنان) ، دون الدخول في التفاصيل والمُناقشات الكثيرة التي عالجناها هناك ، لأنّنا نراها غير ذات علاقةٍ بسبب العودة إليها هنا . ثم دون الاهتمام بتوثيق مفرداتها ، بعد أن وثّقناها هناك . لأنّ ذلك سيكون تكراراً ، يملأ الصفحات بما ليس فيه فائدة إضافيّة للقارئ . وليس على مَن يهتمّ بهذا وذاك إلا أن يرجع إلى الأصل .

خاصّة فيما سيأتي إن شاء الله ، لعلاقتِها الماسّة بإشكاليّة الكتاب الأساسيّة .

ذلك النّهج التغييري استفزّ السُلطة المملوكيّة في دمشق لأسبابٍ سياسيّةٍ واضحة ، وستزداد وُضوحاً فيما سيأتي إن شاء الله . كما استفزّ الطبقة المُستفيدة من الأوضاع الثقافيّة الهزيلة القائمة ، التي وقفنا عليها قبل قليل ، لأنّه يتعارض مع مصلحتها . وتقاسُمُ الأدوار بين الفريقَين انتهى إلى القبض على الشهيد ، وتنظيم مُحاكمته أمام محكمةٍ خاصّةٍ في دمشق ، قضت بقتله . فقُتل بالسيف ، ثم رُجم ، ثم أُحرق .

سُقنا هذه الترجمة البالغة الإيجازِ للشهيد ، ابتغاء تعريفها لمَن لم يُسبَق بأوّليّاتِها من القارئين . حتى إذا انتخبنا منها في غاية البحث الآتية ما له علاقة به ، على ما تقتضيه الخطّة المَرسومَة ، كان القارئ على خُبرٍ كافٍ بمُجمَل السّيرة . بدونها سيكون البحث خبْطَ عشواء .

2 ـــ المواصفات التاريخيّة لبيئة عمل الشهيد

على أنّنا قبل الدخول في الكلام على مشروع الشهيد وأعماله التغييريّة ، لا بُدّ لنا من الإلمام بمواصفات البيئة التي عمل فيها . نُضيفُها إلى ما وقفنا عليه من مقدّمات النهضة التي قادها . ذلك لأنّ مشروعَه وميدان أعماله لم يكُن محصوراً في جبل عامل . بل إن حوافزه وأعماله نظرت إلى مقتضيات الأوضاع التي كان عليها كلّ الشيعة الذين كانوا منتشرين في الساحل ، المُمتَدّ من مدينة طرابلس شمالاً ، حتى ما بعد صور جنوباً . بالإضافة إلى جبل عامل طبعاً ، ومدينة بعلبك ومنطقتها الواسعة شرقاً .

ما سنقوله سنستلُّه بإيجاز أيضاً من الفصل الأوّل من كتابنا نفسه ، وبالنّهج نفسه الذي بيّنّاه في الهامش السابق .

بناءً على كلّ ذلك نقول :

حتى السنوات الأخيرةِ من القرن الخامس للهجرةِ / الثاني عشر للميلاد ، كان الشيعة يبسطون حضورهم السُكّاني على كامل الرُقعة التي هي اليوم لبنان السياسي . باستثناء الأعالي الشماليّة لجبل لبنان ، التي نزلها المَوارنة بتاريخٍ مُقارب للفتح الإسلامي . وباستثناء منطقة الشُّوف في أواسط جبل لبنان الجنوبي ، التي كان يعمرها الموحّدون الدّروز ، وما يزالون .

ثم نزل به وبهم البلاء الصليبي .

ولقد كان البلاء الصليبي بنفسه ضربةً قاصمة للشيعة ، وذلك باحتلال كامل الساحل من طرابلس إلى صور، وتهجير أهله . ثم باحتلال وادي الأُردنّ وحاضرته طبريّة ، التي كانت عاصمة التشيّع في تلك المنطقة ، فضلاً عن القرى والمزارع الكثيرة المُطيفة ببحيرتها . ثم أنّه كان بمثابة البادئ لسلسلةٍ من النكبات المُتوالية التي ارتكبها ونظّمها ورعاها الحُكّام المماليك .

ذلك أنّه ما أن أنهى هؤلاء ما بقي من الاحتلال الصليبي في السواحل ، حتى وجّهوا جُهدهم المعنوي والعسكري إلى إخراج الشيعة من المناطق ذات الصفة الاستراتيجيّة . مدعومين بفقهاء السُّوء الذين بخدمتهم . فبدأوا مرّةً بعد مرّة باجتياح المنطقة الجبليّة المُمتدّة بموازاة الساحل شمال بيروت : كسروان والمتن وجُبيل، المعمورة بالشيعة الذي أُخرجوا قبل زُهاء قرنين من طرابلس . وبالنتيجة ، واستكمالاً للمذابح الوحشيّة التي ارتكبوها ، هجّروا أكثرَ مَن بقي من السُكّان في تلك المناطق باتجاه الدّاخل .

والحقيقة أنّ اجتياح كسروان وما والاها هو أهمّ حدَثٍ في تاريخ لبنان ، ما تزال آثاره السُكّانيّة والسياسيّة تتداعى حتى اليوم ، مُتّخذةً مختلف الاشكال . فالفراغ السُكّاني الذي نشأ بالنتيجة ، ملأته السُلطة الحاكمة باستيراد مجموعةٍ كبيرةٍ من رُعاة الاغنام التركمان . ولكنّ هؤلاء لم يتكيّفوا مع الطبيعة الجبليّة القاسية لمساكنهم الجديدة . فطفقوا يهبطون باتجاه المُدُن السّاحليّة الدّافئة ،

حيث تتوفّر المراعي لمواشيهم . وبذلك نشأ عاملٌ سُكّانيّ إضافي ، ضاغطٌ على السُكّان الأصليين الشيعة في تلك المُدُن ، مدعوم من السُلطة السياسيّة . بدَتْ آثارُه عليهم بأشكالٍ مختلفة . فكان منهم مَن خضع لمُقتضياتِها بالتحوّل إلى مذهب الغالب . وكان منهم مِن بدأوا يهجرونها باتجاه الجبال المُجاورة . ومن هؤلاء ، مثلاً ، أنّ من أهل صيدا مَن اتجه إلى التلال المُجاورة ، جُباع وما جاورها . ومن أهل بيروت مَن اتجه إلى الشُّوف ، حيث هم حتى اليوم في بلدتي كيفون والقماطيّة .

ذلك هو الوضع السياسي المُتمادي الذي واجهه الشهيد ، وكان من العوامل الأساسيّة ، بل العامل الأساسي الفعلي وراء حركته ذات الوُجوه . ولذلك فإنّنا ، من موقعنا المُستوعب لمُواصفات تلك الأيام ، نرى أنّ ذلك الوضع ، في وجهيه السُكّاني والسياسي ، هو الأحرى منّا بالتحليل وبالاهتمام ، بوصفه موجَّهاً بنظريّةٍ فقاهتيّة ، أنتجت حِراكاً اجتماعيّاً سياسيّاً ، أو بالعكس .

لقد كان الشيعة في أغلب البقعة التي هي اليوم لبنان السياسي أمام تهديدٍ وُجوديّ شامل .

وعليه فإنّنا سنعمل منذ الآن على قراءة حركته في وجهيها : الوجه النّظري ــ الفقهي والثاني العملاني ، انطلاقاً من هذه الرؤية .

3 ــ الشهيد في ميدان العمل

ولقد قُلنا آنفاً أنه بدأ العمل بإنشاء مدرسةٍ في جزّين ، وصفناها بأنّها أوّلُ مدرسةٍ من نوعِها . وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار التجربة الشيعيّة في المنطقة إجمالاً نقول ، إنّ هذه المدرسة هي الثانية ، بعد (دار العلم) في طرابلس ، قبل زُهاء قرنين من الزمان .

والحقيقة التي ينبغي أن تكون واضحةً للقارئ ، أنّ هذه البادرة لم تكُنْ

صِرْف عملٍ تعليميّ ، يرمي إلى إنتاج فقهاء ، يصرفون جهودهـم إلى العمل التبليغي الذي يدور على التكليف الشخصي . بل هو ، بالإضافة إلى ذلك ، يرمي إلى إعداد نُخبةٍ من القياديين المؤهّلين ، الذين سيوكّل إليهم أمرَ توجيه وقيادة شعبهم في الظرف المُدلهمّ الذي يُحيط به . نقول هذا ليس عن تخمين ، ولكن بالنّظر إلى نصوصٍ مؤكّدَة سنقِفُ عليها فيما هو آت .

والحقيقةُ أيضاً أنّ تلك البادرة ، بل كلّ ما سنعرفه من نهج الشهيد وطرائق عمله ، لم تكُن من عنديّاته ولا من ابتكاره . بل هي مُستنّةٌ بكاملها لسابقةٍ مُماثلةٍ للأئمة منذ الإمام الصادق إلى العسكري عليهم السلام (114 ـ 260هـ / 732 ـ 873م) ، وصفناها وبيّنّا معالمها بالتفصيل المُمكن في كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) . ومن ذلك أنّ الشهيد بدأ عمله بما يُشبه بداية عمل الإمام الصادق (ع) . وذلك بالاهتمام بإعداد المؤهّلين فكرياً . على أنّ من المُفيد ها هنا أن نقول ، أنّ وجه ضرورة ذلك بالنسبة للشهيد كان أشدّ ، لِما وصفناه من الوضع البائس لأهل جبل عامل تحت الاحتلال . وهو وضعٌ كان ما يزال مُستمرّاً ولا ريب يوم عاد الشهيد من الحلّة ، واستقرّ في جزّين . كما أنّنا سنقِف على وجوهٍ أُخرى من التشابه بين النهجيَن إن شاء الله .

والحقيقةُ ثالثاً ، أنّ الشهيد نجح في البادرة الأُولى لمشروعه نجاحاً بيّناً . عرفنا ذلك من عديد الذين درسوا في مدرسته ، حيث بلغنا بهم في دراساتنا السابقة عليه ثمانيةً وعشرين اسماً لفقهاء ربّاهم ودرّبهم ، بمساعدة ثلاثةٍ من تلاميذه في الحلّة[1] ، استحضرهم منها ليعاضدوه فيما كان يخطّط له . ممّا يدلُّ على أنّه كان منذ أيّامه الأخيرة في الحلّة على الأقلّ يضع الخِطط لِما سينهمكُ

---

1 ـ سنذكرهم ، وإن يكُن بحثنا هنا مبنيّاً على الاختصار الشديد ، لأنّنا لم نجِدهم مجموعين في مصدرٍ واحد . هم : محمد بن الخازن الحائري ، محمد بن عبد العالي بن نجدة ، المقداد بن عبد الله السّيّوري . وما من ريبٍ عندنا في أنّ اختيار الشهيد لهم دليلٌ قويٌّ على جدارتهم.

فيه بعد عوده إلى وطنه .

وممّا يجدر بنا ذكره أنّ أُولئك الطُلاب[1] قدموا إلى جزّين من مُختلف بلدان جبل عامل ، ومن الكرك وحلب وكسروان والعراق وإيران . فهذه إمارةٌ في الغاية من الوُضوح على أنّ جبل عامل قد انتقل بفضله ، في برهة عقديَن من السنين ، إلى مركزٍ علميّ يجذب إليه الطامحين من مختلف الأقطار والبلدان الدّانية والقاصية . بعد أن كان قبل قليل لايجتمع فيه فقيهان في زمنٍ واحد . أمّا الآن فها هوذا قد بدأ يُنتج العديد من المؤهّلين للعمل الإرشادي والتبليغي والقيادي الموكول إلى الفقيه . خصوصاً وأنّهم يسترشدون بالفكر السياسي الذي حمله شيخهم من الحلّة . وسنرى أنّه خطا به خطوةً كبيرةً إلى الأمام .

4 ـــ فكره السياسي

إنّ القارئ لمُصنّفات الشهيد الفقهيّة ، إن كان يبحثُ عمّا نبحثُ عنه تحت هذا العنوان ، ليُلاحظ أنّه أتى بلغةٍ فقهيّةٍ تدور على مفهوم (النائب العامّ) للإمام ، كما استقاها من الحلّة . مؤدّاه أنّ كلّ فقيه اجتمعت فيه أوصافُ معلومةٌ يكون نائباً عامّاً عن الإمام الفعلي. مع ضرورة مُلاحظة أنّ الوصف بـ "عامّ" هنا هو للنّائب ـ الفقيه وليس للنيابة بالضرورة . وهو آتٍ من أنّ التّنصيص عليه قد ورد على أوصافٍ وشروط ، كلّ مِن اجتمعتْ فيه يكتسبُ صلاحيّاتٍ قضائيّة وحِسْبيّة وتنفيذيّة . وذلك في مقابل النائب الخاصّ ، الذي كان أحدُ الأئمة ينصُّ عليه بالذّات ، مع تحديد صلاحيّاتِه المكانيّة والعملانيّة .

---

1 ـ أحصيناهم عَدّاً بأسمائهم في كتابنا (جبل عامل بين الشهيدَين) / 67 ـ 68 . ثم استكملناهم عدّاً في كتابنا (الشهيد الأوّل محمد بن مكّي الجزّيني باعث النهضة في لبنان) / 91 ـ 92 . ونتوقّع أن نقِفَ على أسماءٍ إضافيّة مع ظهور مصادر جديدة ، على رأسها كتاب (نسيم السّحر) المفقود حتى الآن .

نُصوصُ هذه اللغة كثيرة ، مبثوثةٌ في غير كتابٍ من كُتُبه الفقهيّة . وفيما يلي نماذج منها :

" **وفي غيبة الإمام ينفذُ قضاءُ الفقيه الجامع للشّرائط . ويجِبُ التّرافع إليه . وحكمُهُ حُكمُ المَنصوب من قِبَل الإمام خصوصاً** [1] "

" **وهو [** يعني القضاء **] وظيفةُ الإمام أو نائبه . وفي الغيبة ينفذ قضاءُ الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء . فمَن عدل عنه إلى قضاء / قُضاة الجَوْر كان عاصياً** [2] " .

" **والحُدود والتعزيرات إلى الإمام ونائبه ولو عموماً . فيجوز في حال الغيبة للفقيه الموصوف بما يأتي في القضاء إقامتها مع الأمن . وعلى العامّة المصير إليه والتّرافع في الاحكام . فيعصي مؤثر المُخالِف ويفسُق**[3]" .

" **ويجوز للفقهاء في حال الغيبة إقامة الحدود مع الأمن ، والحُكم بين الناس ، مع اتصافهم بصفات المُفتي . ويجب التّرافُع إليهم . ويأثم الرّادّ عليهم** [4] " .

" **ويُقسَم [**الخُمس**] ستة أقسام . ثلاثةٌ للإمام ، يُصرَفُ إليه إن كان حاضراً ، أو إلى نُوّابه إن كان غائباً**[5] " .

ثم أنّه في كتابه (ذكرى الشيعة) يعقد فصلاً ضافياً على شُروط انعقاد صلاة الجمعة . يذكر تسعة شُروط ، أوّلها " **السُلطان العادل أو نائبه** " أي النائب الخاصّ . يتّجه في ختامه إلى انعقادها أيضاً بوجود النائب العام " **لأنّ**

---

1 ـ الشهيد : الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة ، ط. قم 1412 : 2 / 67 .

2 ـ اللُّمعة الدمشقيّة في فقه الإماميّة ، ط. بيروت 1410هـ / 1990م / 89 .

3 ـ الدروس الشرؤعية : 2 / 47 ـ 48 .

4 ـ اللُّمعة / 84 .

5 ـ نفسه / 28 .

الفقهاء في حال الغيبة يُباشرون ما هو أعظم من ذلك كالحُكم والإفتاء . فهذا أولى[1] " .

هذه النصوص التي انتخبناها من ثلاثة كُتُب للشهيد حافلةٌ بالمعاني والمغازي . بحيث تتركنا نعتقد أنّ صاحبَها يُدير في ذهنه مشروعِ سُلطةٍ موازية للسُلطة الفعليّة ، بل تتقدّم عليها ، قرأناه في :

ــ قضاءٍ مستقلّ عن النظام القضائيّ القائم ، يفصلُ الخصومات ، وينفّذ الحدود والتعزيرات . ويجِب الرّجوع إليه حصْراً عند الاقتضاء .

ــ جهازِ إفتاءٍ مُماثل ، لجهة انحصاره وحُرْمة خلافه .

ــ نظامِ جبايةٍ وصرْفٍ ماليّ .

هذه بمُجملها خطوةٌ هائلةٌ إلى الأمام بالمُركّب الثقافي الذي خاطبه الشهيد بفتاواه . وهو المُركّب الذي عرفنا ممّا سبق كم كان مأزوماً بالانفصال تاريخيّاً عن حاضنته ومصادره . ولقد قُلنا سابقاً ونؤكّد الآن أنّها بحجم تأسيس سُلطة موازية للسُلطة الفعليّة . كما أنّها عند العارف استعادةٌ وتأصيلٌ للتجارب السياسيّة التي عمل عليها الأئمة منذ الإمام الصادق (ع) ، وعرضناها بالتفصيل المُمكن في كتابنا (التاريخ السّرّي للإمامة) .

نُلاحظ أيضاً أنّ الهمَّ الأمني حاضرٌ بقوّة في لغة تلك الفتاوى : " **مع المُكنة** " و " **يجِبُ [. . .] مع الأمن** " و " **يجوز [. . .] مع الأمن** " . وفي هذا دليلٌ صريحٌ على القلق الذي كان يعمر نفس الشهيد وهو يخطُّ فتاواه . فكأنّ تلك الشروط وصيّةٌ ضمنيّةٌ لشعبه بضرورة التزام أقصى الحذر والحِيطة وهو يعملُ بفتاواه . والعلاقةُ بين مضمون هذه الملاحظة ، وبين مواصفات الظّرف السياسي الذي صدرت تلك الفتاوى فيه ، غنيّةٌ عن البيان .

---

1 ــ ذكرى الشيعة / 220 ــ 21 .

ثم أنّ ممّا لا ريب فيه ، أنّ جذور تلك الفتاوى قد استحضرها الشهيد من الحلّة . حيث ساد المنهج الأُصولي ــ العقلي ــ الاجتهادي . وحيث شهدنا البدايات الأُولى للفكر السياسي الإمامي في عصر الغيبة ، على يد الرّائد الكبير محمد بن إدريس . ثم طوّرها من بعده المُحقّق الحلّي ، وأيّدها تلميذه العلاّمة الحلّي ثم ولده فخر المُحقّقين أستاذ الشهيد . وهاهو الشهيد في فتاواه يبلغ بها غايةً غير مَسبوقة . بحيث نقلها من مُستوى حُلولٍ لمشكلاتٍ ظرفيّة ، إلى مُستوى مشروعٍ سياسي . خصوصاً إن نحن نأخذ بعين الاعتبار التدبيرات العملانيّة التي سنقِفُ عليها بعد قليل .

هكذا نبدأ ، انطلاقاً من هذه النقطة ، في استبيان معالم المشروع الذي كان الشهيد يعمل عليه . رامياً إلى تحريك الكتلة الشيعيّة الكبيرة في وطنه ، ولكن الخامدة والمغلوبة على أمرِها ، إلى موقعٍ سياسي . بحيث تغدو في الموقع الذي يُؤهّلها لأن تكون مالكةً لأمرها ، وقادرةً على استعادة بعض ما سلبته منها كوارثُ القرون الثلاثة الماضية . أو ، على الأقلّ ، الصّمود لعوادي الزمان ، في ظلّ السياسة المملوكيّة العدائيّة وأدواتها المحلّيّة .

الاستبيان يدعونا إلى تتبُّع الإجراءات العملانيّة / التنفيذيّة لفكر الشهيد الفقهي ، التي اتخذها في هذا السّياق .

5 ــ فكرةُ في ميدان العمل

علينا منذ الآن أن نراقب ونتفحّص معالم العمل السياسي الذي سيقوده الشهيد ، بوصفه الحصيلة لنشاط مدرسته في جزّين وما خرّجته من فقهاء ، وأيضاً بوصفه التطبيق العملي لأطروحته في ما للفقيه من صلاحيّات .

عند هذا المُستوى من البحث والتأمُّل، نفتقد المعلومات التي تساعدنا على تركيب صورةٍ للفترة التي نتوقّع أن تكون الأعمال الإعداديّة للشهيد أثناءها قد نضجت ، وباتت صالحةً للتوظيف في اتجاه الأهداف المَنشودة . وما ذلك

إلا بسبب الغياب التّامّ للتسجيلات التاريخيّة الخاصّة ، التي يكتبها أفرادٌ معنيّون بمُراقبة وتسجيل أحداث تلك الأيّام ذات الخطر. ذلك أنّ جبل عامل ، الذي كان آنذاك يحبو باتجاه نهضته القادمة ، لم يكُن قد أنجب مؤرّخاً واحداً . والتسجيلات الوحيدة التي كتبها مُراقبون محلّيّون ، هي تلك التي يُشير إليها كتاب (مُختصر نسيم السّحر)[1] على سيرة الشهيد ممّا كتبه بعض تلاميذه . وذلك الغياب مفهومٌ جدّاً . فالناس إنّما يكتبون تاريخهم شعوراً منهم بذاتيّتهم الخاصّة وبأهميّتهم . الأمر الذي لم يحصل إلا بعد أن اكتسب جبل عامل كيانيّته الثقافيّة . فكتب الحرّ العاملي كتابه الشهير (أمل الآمل في علماء جبل عامل) ، الذي ترجم فيه لأعلام النهضة .

إنّ كل ما بيد الباحث على ما تحت العنوان أعلاه هو من قسمين :

ــ الأوّل : تسجيلاتٌ محلّيّة ، تصِفُ رُدود فعلٍ محلّيّة أيضاً ، ذات صفةٍ عنيفة ، على أعمال الشهيد .

ــ الثاني : تسجيلاتٌ كتبها مُراقبون للأحداث من خارج المنطقة ، إمّا بلسان السُلطة ، وإمّا بأقلام مؤرّخين مُحترفين .

من القسم الأوّل :

1 ــ ما يقوله تلميذ الشهيد الأثير المقداد بن عبد الله السُيوري ، في سياق كلامه على أسباب حبس الشهيد مقدّمة لمُحاكمته ، عن "**أهل السواحل من المُتسنّنين**" . الذي كتبوا خطوطهم مُضادّةً للشهيد ، وأدّى إلى حبسه .

هذه إشارةٌ نادرةٌ ، كتبها شاهد عيان ، تصِفُ ظاهرةً موضوعها جماعاتٌ شيعيّةٌ في الأساس ، تأثّرت بالاكتساح السُكّاني التركماني لمدينتي بيروت وصيدا ، فتحوّلت إلى مذهب الغالب . ومن المعلوم أن جماعة من هذا

---

1 ــ انظر نصّه وما علّقناه عليه في ملحقات كتابنا الشهيد الأول .

القبيل تكون أكثر حِدّةً في مواقفها ، لحاجتِها إلى تقديم الدّليل تلو الدّليل على صدْق تحوّلها .

موضعُ الدّلالة في هذه المعلومة على ما نبحث عنه الآن ، هو أنّها تقول ضمناً أنّ من أعمال الشهيد ما كان من القوّة بحيث أنتج حالة فرْزٍ اجتماعيّ واسعة ، كما يحدث غالباً في هذا النّمط من المؤثّرات . حيث يتأثّر الناس في موقفهم منها بشبكة علاقاتهم ومنظومة مصالحهم الآنيّة . ولذلك فإنّ هذه الظاهرة لم يحدث ما يُشابهها من حيث أسباب حصولها في جبل عامل ، لبُعده عن مؤثّرات مُماثلة .

2 ـ ظاهرة مَن يُسمّيهم المقداد أيضاً بـ " **المُرتدّين** " . يعني بهم مَن وصفناهم نحن من قبلُ بالمُشعوذين . الذين رأوا بحقّ في نهج وأعمال الشهيد ما يُهدّد مواقعهم وامتيازاتهم الموروثة من فترة الاحتلال . فكان منهم أن نسّقوا جهودهم مع "**المُتسنّنين**" مُضادّةً للشهيد . وقد حفظ لنا التاريخ اسماء ثلاثة أشخاص من هؤلاء . أحدهم محمد بن تقي الدين الخيامي البابلي، والثاني يوسف بن يحيى ، والثالث محمد اليالوشي . على أنّنا نظنّ أنّه كان ثمة كثيرون غيرهم مثلهم . وذلك بالنظر إلى حجم نشاطهم ، وإلى طول مدّة الاحتلال ومواصفاتها ، التي لا بدّ أنّها قد أنتجت ما يناسبها .

وموضع الدّلالة هنا مُماثلٌ لسابقه .

3 ـ ما تُسمّيه المَرويّات الشفويّة المُتدَاولة "**قُبور الشهداء**" بجوار مدينة النبطيّة . حيث بقعة واسعةٌ من الأرض تملؤها قبورٌ عليها ملامح القدم . أعلاها قُبّة لمَن اسمه " **محمد الشهيد** " . يُقال أنها لشهداء قُتلوا في معركةٍ نشبت بين أنصارٍ للشهيد وخصومهم .

ولا ندري مَن هؤلاء ، ولا مَن أُولئك ، ولا مَن هو محمد الشهيد. ولكنّ مواصفات الأثـر المادّيّة ، وحِفاظُ الناس عليها تلك الأزمان الطويلة، فيما يُشبه

التقديس ، يدلّ على مؤثّرٍ قويّ . عبّر عن نفسه ذلك التعبير العنيف . لا تفسير له إلا ما تقوله المَرويّات الشفويّة . وذلك أيضاً أمرٌ مألوف في ذلك الظّرف ، كما أنّ دلالته واضحة .

4ـ ما يقوله تلميذُ الشهيد المقداد أيضاً وأيضاً ، أنّه كان ممّا أُخذ على شيخه ، وأدّى إلى المُحاكمة التي انتهت بقتله ، أنّه " **كان عاملاً** " .

والكلمة "**عامل**" قادمةٌ من اللغة الدّيوانيّة ولا ريب ، أي من اللغة المُستعملَة في دواوين الدولة . وبذلك تُشير ضمناً إلى المصدر الذي أخذها المقداد عنه ، أعني ما أذاعته السُلطة المملوكيّة في دمشق في سياق التحضير لقمع الشهيد . وأدخلها الخائن الخيامي في المحضر الذي ولي تنظيمه بالتنسيق والتعاون مع أهل السواحل .

والكلمة تعني الذي يُمسك الحسابات وينظّمها . ومن هنا نعرف قصْد الخيامي من تضمينها المَحضر. لقد أراد أن يُثير حفيظة السُلطة على الشهيد ، بالقول أنّه يُمسك حسابات نظامٍ ماليّ للجباية والصّرْف خاصٍ به ، في مُقابل النّظام الذي تُديره الدولة . قوامه الأموال المَجبيّة من خُمس فاضل النفقة من مكاسب المُكلّفين ، الذي عرفنا أنّه أمرَ شعبه بتسديدها إلى النائب العام عن الإمام ، يعني إليه . ووظّفه في الإنفاق على الجهاز التبليغي ــ القيادي ، الذي أنشأه من الفقهاء من تلاميذه وخرّيجي مدرسته كما سنعرف . ومن المعلوم أنّ هذا الإجراء ينطوي على استفزازٍ مباشر للدولة في أمرٍ تراه من أخصّ خصوصيّاتها .

ومن القسم الثاني :

1 ــ ما يقوله مؤرّخان مُعاصران معروفان على " **أعوان** " للشهيد ، وعن " **رفيقٍ** " له اسمه " **عرفه** " " **كان على مُعتقده** " ، ضُربت عنقه في مدينة طرابلس شمال لبنان ، في تاريخٍ مُقاربٍ لقتل الشهيد في دمشق .

من الواضح أنّ كلمة "**أعوان**" لا تعني غير فريق عمل ، على شيءٍ من التنظيم على الأقلّ ، يتلقّى الأوامر من رئيسه الشهيد . وربما كان هذا الفريق أو منه الفقهاءُ الجُدُد من تلاميذه ، الذين نشرهم في مُختلف القُرى والبلدان ، خصوصاً السّاحليّة منها ، باعتبارها مُهدّدة بما وصفناه من اجتياحٍ سُكّانيّ تركماني . ومن هذه المنطقةُ المُجاورةُ لطرابلس ، حيث صمد في هضابها بعض الشيعة الذين هُجّروا منها . وبعضُهم ما يزال فيها حتى اليوم .

أمّا "**رفيق له** " الذي كان على مُعتقَد الشهيد ، فهي تدلُّ على معنىً عامٍّ يصعُبُ تحديدُه . ولكنّ السّياق الذي وردتْ فيه الكلمة ، بالإضافة إلى حِرْص السُلطة على قتل ذلك "**الرفيق**" في طرابلس ، ليكون قتله بمثابة رسالةِ تهديد مُوجّهةٍ إلى قومه ، ــ كلُّ ذلك يتركنا نعتقد أنّ السُلطة كانت في موقع مُلاحقة تنظيم واسع الانتشار .

وعلى كلّ حال ، فإنّ ما استنتجناه من هذا النصّ سيتأيّدُ بقوّة في النصّ التالي .

2 ــ نصُّ التوقيع الذي أصدرته السُلطة المملوكيّة ، في دمشق على الأرجح ، بتاريخ 25 جمادى الآخرة 764هـ / 17 أيّار / إبريل 1362م ، أي بعد سبع أو ثماني سنوات من عَوْد الشهيد إلى جزّين . وقضى " **بمنع أهل صيدا وبيروت وأعمالِها من اعتقاد الرّافضة والشيعة وردعهم** " . وهو نصٌّ طويل أثبتناه وحلّلناه فقرةً فقرةً في كتابنا الشهيد الأول[1] . وسنختار منه هنا ما يفي بحاجتنا منه الآن .

يقول التوقيع بعد مقدّمة هزيلة، عرضَ فيها رأيه في الشيعة وعقيدتهم وأعمالهم ، توصُّلاً إلى إيراد وصفٍ فريدٍ لمواطن ومعالم حركةٍ شيعيّةٍ واسعة

1 ــ انظر نصّه وتوثيقه في ملحقٍ خاصٍّ بالكتاب ، وتحليله في الصفحات 126 ــ 35 .

الانتشار ، هو أكثر عناصر التوقيع أهمّيّةً لبحثنا :

" **وقد بلغنا أنّ جماعةً من أهل بيروت وضواحيها ، وصيدا ونواحيها ، وأعمالِها المُضافة إليها ، وجهاتها المَحسوبة عليها ، ومزارع كلٍّ من الجهتَين وضياعها ، وأصقاعها وبقاعها ، قد انتحلوا هذا المذهب الباطل وأظهروه ، وعملوا به وقرّروه. وبثّوه في العامّة ونشروه. واتخذوه ديناً يعتقدونه ، وشرعاً يعتمدونه . وسلكوا منهاجَه ، وخاضوا لُجاجَه . وأصّلوه وفرّعوه . وتديّنوا به وشرّعوه . وحصّلوه وفصّلوه** " .

"**وبلّغوه إلى نفوس أتباعهم ووصّلوه". وعظّموا أحكامَه ، وقدّموا حُكّامَه. وتمّموا تبجيلَه وإعظامَه. فهم بباطله عاملون ، وبمُقتضاه يتعاملون . ولأعلام علمه حاملون . وللفساد قابلون ، وبغير السّداد قائلون ، وبحرَم حرامِه عائذون ، وبحمى حمايته لائذون ، وبكعبة ضلاله طائفون ، وبسُدّة شدّته عاكفون**" .

هذا النّصّ المُذهل فيما أورده من تفصيلات ، قد نمّقه كاتبٌ في ديوان نائب السُلطان في دمشق ، ونشرته السُلطة على نطاقٍ واسع . ثم كان من حُسْن حظّنا أنْ أورده القلقشندي في كتابه (صُبح الأعشى في صناعة الإنشا) بوصفه أُنموذجاً يُحتذى في مثل هذا النّمط من التوقيعات الرّسميّة . ـــ نراه يَصِفُ أمرين في غاية الأهميّة لِما نخوض فيه الآن :

ـ الأوّل : في الفقرة الأُولى . وصفٌ لحركةٌ شيعيّةٌ واسعة ، جدّت في " **أهل بيروت وضواحيها ، وصيدا ونواحيها** " ، أي في المنطقة السّاحليّة المُمتدّة من بيروت إلى صيدا ، وفي نواحي هذه بالخصوص ، أي في جبل عامل . وهو يعني انتقال الشيعة ، في مواطنهم التاريخيّة تلك ، من الموقع السُّكوني ، الخاضع للضّغط السُّكاني للجماعات التركمانيّة الطّارئة ، المَدعوم من السُلطة المملوكيّة ، إلى موقعٍ حركيٍّ اعتراضيّ .

ــ الثاني : في الفقرة الثانية . أنّ هذه الحركة لم تحصل عفواً ، بل هي ثمرة ونتيجة أعمال مَن " **بلّغوه إلى نفوس أتباعهم ووصّلوه ، وعظّموا أحكامَه ، وقدّموا حُكّامَه**" . وهو نصٌّ صريحٌ على أنّه كان هناك جماعةٌ كبيرةٌ بحيث غطّتْ بنشاطها تلك المنطقة الواسعة ، فضلاً عن أنّها حسنة التنظيم ، عملت انطلاقاً من رُؤيةٍ سياسيّة مُحدّدة ، هي التي عملت قصْداً بذلك الاتجاه . وما من ريبٍ في أنّ تلك الجماعة هي ممَّن جنّدهم الشهيد من تلاميذه ، ونشرهم وقادهم ورعى خُطاهم ، ابتغاء تحريض قومه على النّهوض ، والتحرُّر من الحالة السُّكونيّة الخاضعة المُفتقرة إلى روحِ المُبادَرَة .

3 ــ نصٌّ ورد في (تاريخ بيروت) للأمير صالح بن يحيى ، من أُسرة بني بُحتُر أُمراء غرب بيروت الدُّروز. أورده عَرَضاً في سياق "**مُوجب انقلاب بيدمر على الوالد**" ، يعني والدَه . فقال : "**فمن ذلك** [أي أسباب انقلاب بيدمر] **لمّا تحرّكتْ الشيعة في بيروت ، وأظهرتْ القيام بالسُّنّة ، ومعهم مرسوم سُلطاني . وكانوا في الباطن قائمين بمذهب الشيعة . وجَرَتْ من ذلك حركةٌ رديئة** [1] " .

هذا النصّ ، على علاّته ، يؤيّد إجمالاً بقوّة النتائج التي وصلنا إليها في الفقرة السابقة . وذلك حيث ينفرد من بين كلّ مؤرّخي الفترة بذكر تحرُّك الشيعة في بيروت . وبذلك يلتقي ويتقاطع مع ما قاله نصُّ التوقيع بهذا الشأن . ولكنّه فيما عدا ذلك حافلٌ بالإشارات الغامضة وبالمُغالطة . ولو انّه بيّنها كما يجِب لكان نصّه الفريد اكثر فائدة للباحث .

---

1 ــ تاريخ بيروت ، ط. بيروت 1990م / 111 . وقد وثّقنا هذا النصّ ، خلافاً لِما درجنا عليه في هذا الفصل ، اعتماداً على توثيق ما فيه في كتابنا الشهيد الأول ، لأنّنا لم نلتفت إليه هناك ، فاقتضى التنويه .

فمن المُغالطة قوله: "**وأظهروا القيام بالسُّنّة**". وهو كلامٌ نتقبّله مبدئيّاً ، مع ضرورة إجراء تعديلٍ أساسيّ عليه . يُمليه علينا فهمُنا لحوافز وطبيعة الحركة ، بعد أن وضعناها في سياقها وإطارها الصحيح . فحركة المسلمين الشيعة التي رآها ابن يحيى مذهبيّة ، نراها نحن سياسيّة . مُوجّهةٌ ضدّ السُلطة المملوكيّة وصنائعها المحلّيين . وهي التي قادت وارتكبت كلّ ما رأى فيه الشيعة بحقّ سبباً كافياً لخوفٍ مُقيمٍ على الوُجود . ابتداءً من اجتياح كسروان ، فجَلْب التركمان إليه ، ومن ثَمّ نزولهم إلى السواحل ، فالتّداعيات السُكّانيّة والسياسة لهذا المَسار العدائي ، وقد عرفناها . وعلى كلّ حال ، فإنّ لابن يحيى عُذره في عدم إدراكه أو ذكره ما وراء تلك الأحداث ، وحصْرها بالمسألة المذهبيّة . لأنّه بالنّظر لتركيبته الثقافيّة يقِفُ في جانب السُلطة والأقوى دائماً ، بصرف النّظر عن أيّ اعتبارات أخلاقيّة أو إنسانيّة .

ومن الغُموض قوله : "**ومعهم مرسومٌ سُلطاني**" . ما هي حقيقة هذا "**المرسوم السُلطاني**" ، ومَن أصدره ، وماذا تضمّن ؟ أسئلة لم نجدْ جواباً عليه بعد التأمّل العميق والبحث الحثيث .

ومنه أيضاً قوله "**وجَرَتْ من ذلك حركةٌ رديئة**" . وهي إشارةٌ لا تقِلُّ غُموضاً عمّا سبقها . ومع ذلك فإنّنا نفهم منها ، بمعونة استيعابنا لمُجمَل الأحداثيّات التاريخيّة للمنطقة ، أنّ والده ضلع في قَمْع حركة شيعيّة حصلتْ في بيروت ، مثلما ضلع قومُه بنو بُحتُر من قبل في نكبة كسروان . ولكن يبدو أنّه فشل في ذلك ، الأمرُ الذي أدّى إلى غضب نائب السّلطنة في الشام بيدمر عليه ، فنَزْع الإقطاع الذي كان بيده[1] .

وعلى كلّ حال ، فإنّ من الواضح أنّ هذه الإشارة وما فهمناه منها ،

---

1 ــ نفسه .

يشهد بأن حركة الشيعة في بيروت كانت من القوّة بحيث استعصتْ على الأُسرة البُحتُريّة القويّة . بل وربما يُمكن القول أنّها هزمتها ، بحيث صحّ لابن يحيى أن يصِفها بأنّها "**رديئة** " .

أظنُّ أنّني ، بإيراد وتركيب كلّ تلك المعلومات والنصوص ، قد وصلتُ مع القارئ الذي يُشاركني التأمّل إلى تصوّرٍ غير مَسبوق لإنجازات الشهيد في الميدان السياسي العملي ، الرّامية إلى تحريك الكتلة الشيعيّة ، التي وصفناها قبلُ بأنّها كانت كبيرة ولكنّها خامدة ، بسبب غياب القيادة والرؤية السياسيّة ، إلى موقعٍ فاعل . وها نحن الآن نرى أنّها باتت فاعلة ، سواءً بفعلها أم بردود الآخَر على فعلها . وكلاهما عند العارف وجهان للعُملة نفسها .

ومن الغنيّ عن البيان ، لقارئٍ لبيبٍ وعى قلبُه ما قُلناه قبلُ على فكر الشهيد الفقهي ، أنّ هذا الإنجاز الخارق على المُستوى السياسي العملي ، ماهو إلا ثمرةٌ لفكره على المُستوى الفقهي النّظري . ما كان من المُمكن أنْ يضطلع في خطّته المُعقّدَة لولاه .

في نهاية المطاف وصلت حركةُ الشهيد إلى ما يُتوقّع أن تصِلَ إليه حركةٌ اتّسمت بهذا المقدار من الفروسيّة ، أي نُبْلُ المقصَد ، ووُعورة بل استحالةُ الطريق إليه ، في مقابل السطوة المملوكيّة الجبّارة . فأقدمت على قتله بعد مُحاكمة مُدبّرة .

ممّا لاريب فيه أنّ السُلطة قد أرادت بقتله أن تُعيدَ عقارب الساعة إلى الوراء ، وأن تُرجع الشيعة إلى ما كانوا عليه من وضعٍ خامد ، ولكن هيهات . ذلك أنّه كان من حكمة الشهيد وبُعْد نظره ، وربما من تقديره للمخاطر الحقيقيّة التي ستُحيط بشخصه في المستقبل ، أنّه بنى مشروعه منذ الخطوات الأُولى على قاعدة مؤسّسيّة ، بحيث يمكن أن يستغني عن البطل المؤسّس عند الضرورة . ولذلك فإن مدرسته ، بفضل مَن فيها من أفاضل تلامذته ، ظلّت

تعمل وتُنتج أثناء سجنه الطويل وبعد شهادته ، وكأنّ ربّها ما يزال كما كان على رأسها .

هكذا استمرّ جبل عامل الجديد في النّموّ والحركة بقيادة تلاميذ الشهيد باتجاه استكمال النهضة ، مُتسلّحاً بفكر باعثها . ولم يُعتّم أن أصبح الأكثر حيويّةً فكريّاً في كلّ العالَم الإسلامي . وحافظ على هذه الرُّتبة مدّة قرنين من الزمان . وتلك قصّة عظيمة وجميلة رويناها بالتفصيل المُمكن في كتابنا (جبل عامل بين الشهيدَين) ، فليرجع إليه مَن أحبّ . إلى أن أقدم العثمانيّون على جريمتهم النّكراء والغبيّة بقتْل زين الدين بن علي الجُباعي ، فمنحه أهل جبل عامل لقب الشهيد الثاني . وفي هذا السّياق انبعثت هجرة عُلمائه بالعشرات إلى أرض المستقبل : إيران ، حاملين معهم الفكرَ السياسي والسّابقة السياسيّة العملانيّة ، المُبنيّة على فكر شيخهم الأوّل . ليتّحد هناك بالنهضة الصفويّة ، التي وحّدت إيران بعد طُول تمزّق ، ووضعتها على خطٍّ تطوريٍّ جديد .

هكذا اتّحدت النهضتان ، مانحةً مَخزون تلك الحضارة العريقة فرصةً الانبعاث من جديد . إلى أن وصلت ، بعد طُول مُعاناة طبعاً ، إلى إنتاج دُرّةَ العصر : الجمهوريّةَ الإسلاميّة . فكأنّ الإسلام قد انبعث من جديد ، بكامل حيويّته الأُولى . وبذلك رجع الخطّ التطوّري الصّاعد للفقه الإمامي إلى مرابعه الأُولى : بدأ في قُمّ ، وتناضج في العراق والشام ، ثم انتهت ثمرة الكلّ إليها .

فكأنّ الزمان يُعيدُ أمانته إلى حاضنته الأُولى .

ولله أمرٌ هو بالغُه . ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون

قراءةٌ مُستقبِلَة لإشكاليّة الكتاب

والآن . . . . . .

ماذا عن المستقبل ؟

كلُّ ما طوّفنا عليه أو من حوله في الكُتُب الأربعة كان بحثاً في تطوّر الفقه الإمامي في ما مضى من الزمان . وقد رأينا أنّه كان على علاقةٍ متينةٍ بالبيئة ومواصفاتها ومقتضياتها . بحيث أنّه كان دائماً استجابةً صحيّةً لحوافز وبواعث ودواعي موضوعيّة . أي أنّه لم يكن في الفراغ ، كما أنّه لم يكُن فيه خاضعاً لإملاء مُملٍ ولا لخطّة سُلطان .

لكنّ من النتائج التي باتت في اليد الآن ما يدعونا ويُغرينا بل ويُلزمنا بطرْح سؤالٍ على المستقبل الذي يجِب أن ينهدَ إليه فقهُنا في الآتي . خصوصاً في ظلّ ثلاثة اعتباراتٍ أساسيّة :

ـ إيقاع الحياة المُتسارِع ، وما يفرضُه على أي نظامٍ فكريّ ـ أخلاقيّ أن يواكبه بتشريعاتٍ وسلوكيّاتٍ مناسبة .

ـ التّحدّي الحضاري الذي يستقرُّ الإسلام ، بوصفه عقيدةً وشريعةً لأهله ، في القلب منه . حيث تكون خيارات قادته ونُخبتة المُفكّرة محصورةً في خيارَين لا ثالث لهما . فإمّا أن تستجيب له الاستجابة الصّحيّة ، بأن تبني نمط تقدّمها الخاصّ ، مفهوماً وأُسلوبَ حياة وإدارة وغايةً للسّعي البشري . وإمّا أن تتنازل عن هذا المُهمّة ، تاركةً للتيّارات المُنهالَة المُسلّطة عليها من الخارج أن تقرّر عنها ما لن يكون بصالحها ، بل بصالحِ الخارج ويناسب سياسته الرّامية إلى التّسلُّط والنّهب . وحيث لن تكون حصّة الإنسان المُسلم من مسيرة التقدّم العامّ إلا صورةً مُستَعارَةً مُشوّهةً عن أصلها. الذي يتشبّث به صانعُه ولن يمنحنا إيّاه ، ويكون في يده أن يستعيدها أو يُحبطها ساعة يشاء .

ــ قيام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران. ليس فقط بوصفها نظاماً سياسيّاً ذاتيّاً مُتحرّراً من الإملاءات الخارجيّة . بل أيضاً وبالدّرجة الأُولى ، مشروع قيادة وتسيير مجتمع في كلّ وُجوه علاقات أبنائه وكامل أعماله ونشاطاته .

ومن الواضح للقارئ الحصيف ، أنّ فصْلَ هذه الاعتبارات ، على هذا النّحو، هو فصْلٌ تحليليّ ، اقتضته طبيعةُ البحث ، وليس فصْلاً واقعيّاً . لأنّها في الحقيقة وُجوهٌ مُتقاطعة فيما بينها . فمثلاً ، إنّ قيام الجمهوريّة الإسلاميّة هو في الوقت نفسِه استجابةٌ صحيّة للتّحدّي الحضاري ، وهي أيضاً في قلب إيقاع الحياة المُتسارِع ، و. . . . هكذا .

إنّ المغزى الكبير الذي نستفيده من مُجمل بحثنا ، هو أنّ عوامل تطوّر الفقه الإمامي ، خلافاً لفقه المذاهب الإسلاميّة الأُخرى ، كامنةٌ في أصل تكوينه . بحيث أنّها تكون جاهزةً للعمل ما أن تستتمّ مُقتضياتها ومُوجباتها . ولقد لمسنا ذلك في مدرسة بغداد ، التي نقلت الفقه الإمامي من بيئةٍ مُتجانسَة إلى بيئةٍ حواريّة . وفي مدرستي الحلّة وجبل عامل ، اللتين وضعتاه في قلب تحّدٍ سياسيّ . وكانت استجابتُه في الحالات الثلاث ، على مُستوى الفكر الفقهي والتطبيق العملي ، صحّيّةً وفي الصّميم .

هذا يدعونا إلى العودة بقراءتنا المُستقبلة إلى الاعتبار الثالث : قيام الجمهوريّة الإسلاميّة . ذلك الحَدَث السّاطع ، الذي أخرج الفقه الإمامي من مُستوى التكليف الشّخصي ، إلى مُستوى تكليف الدّولة تجاه المواطنين ، وبالمُقابل تكليف المواطنين تجاه الدّولة . من مُستوى الاجتهاد الفردي وراء الأبواب المُغلَقَة ، وبمعونة النّصوص المَسطورة في الكُتُب ، إلى مُستوى (الاجتهاد) الجَماعي العلني والمؤسّسي الجاري في مؤسّساتٍ دستوريّة ، مَعنيّة بمُعالجة مُشكلاتٍ من كلّ ما يخطر بالبال . كلُّ ذلك يعمل في ظلّ موقعٍ شرعيّ قياديّ مُنتخَب ، خاضعٍ للمُراقبة وللمُحاسَبَة عند الاقتضاء .

السؤال : إنّه إن يكُن موجبٌ سياسيّ ، من الحجم المَحلّي الذي طرحته بيئتا الحلّة وجبل عامل السّياسيّتيَن ، قد أدخل على الفقه الإمامي مُتغيّراً أساسيّاً ، نال وظيفة الفقه والفقيه ، فماذا عن مُتغيّرٍ جذريّ كبير عميق الغَور من حجم ومعنى سابقة الجمهوريّة الإسلاميّة ؟

كيف ستكون تفاعلاته داخل الحركة الفكريّة الفقاهتيّة ، وماذا سيكون تأثيره على تطوّر الفقه الإمامي ؟

السؤال كبير ، ثم هو من الغيبِ المَستور. ولكنّه يبعثُ الأمل والتأمّل على الأقلّ . ويغرينا بطرْح تحليلات لا يخلو بعضُها من تساؤلاتٍ وإشكاليّات ، تدور على أربع قضايا نراها مُلحّة وحَريّةً بالاهتمام : الأداء السياسي للأُمّة ، الفنّ ، المرأة ، المصرف ، سنتناولها واحدةً واحدة بالترتيب :

1 ـــ إنتاج السُلطة والأداء السياسي للأُمّة

الإمام الخُميني ، رضوان الله عليه ، بعد عودته المُظفّرَة من المنفى وإعلان الجمهوريّة ، أجاب عن سؤالٍ طُرح عليه عن النّظام السياسي الذي يراه بديلاً عن النظام المَخلوع ، بأن قال : "**اسألوا الناس!** " .

الجواب فاجأ الكثيرين وأدهشهم حتى داخل إيران . ذلك أنّ الإمام من كِبار المُنظّرين لولاية الفقيه ولايةً عامّة ، فكان من المُنتظَر والمُتوقّع أن تكون هذه فرصته التاريخيّة للقبض على السُلطة بحُكم ولايته .

أمّا في الدّوائر الغربيّة ، التي كانت تُراقب ما يجري بكمال الدقّة ، فكانت من جانبها تنتظر أن يكون شأن الإمام شأن قادة الثورات في الشرق . فيستبدّ بالحُكم ، وبذلك يفقد الحصانة التي تمنحُها القاعدةُ المُشاركةُ في العمليّة السياسيّة لقيادتها . وتلك هي فرصة تلك الدّوائر، التي تنتظرها وتمرّست باستغلالها طويلا . فتعمدُ إلى تطويق النظام الجديد الفاقد الحصانة ، ودفعْه

باتجاه السّقوط في شِراكِها ، بحيث لا يملك أدنى فرصة للخلاص منها .

والحقيقة التي لم يُدركها كلّ الذين أساءوا فهم الأُطروحة ، أنّ ولاية الفقيه لا تعني الاستبداد بالسُلطة ، ولا عزْل القاعدة الشّعبيّة عن حقّها الطبيعي بوصفها مصدر السُّلطات . بل إنّ من وظائف إمام الأصل أو نائبه العامّ إيجاد الشّروط التي تقودِ إلى مُمارسة الأُمّة حقّها الطبيعي بوصفها المصدر العملي للسُّلطة . فإنْ هي نجحتْ في اختيار القيادة الآهلة الصّالحة حصدتْ النتيجة بسْطاً للعدل وتوفيراً للرّفاه وللأمن ، وإن فشلت تكون هي المسؤولة عن فشلِها. ولنا في ذلك بحثٌ مُستفيض ، مَبنيٌّ على قراءة سُلوك الإمام علي(ع) ، بعد أن تنكُّرت الأُمّة لبيعة يوم الغدير. ليس هذا مقام بسْطِه .

المُهمّ ، وبصَرْف النّظر عن النّقاش الفقهي على أُطروحة ولاية الفقيه ، أنّه انطلاقاً من ذلك الموقف التاريخي ، جرى تنظيم أوّل استفتاء عامّ على النّظام السياسي الذي يُرضي " **الناس**" أن يكون أداءهم السياسي في ظلّه ، أجاب عنه الشعبُ الإيرانيّ بفُرسه وعربه وكُرده وأتراكه وتركمانه وبُلوجه ، بشيعته وسُنّته ، وربما بمسيحييه وزرادشتييّه ، بإعلان اختيارهم الإسلام أصلاً للنّظام . ليس أيّ (إسلام) ، بل هذا الإسلام الذي أثبت أهليّته وجدارته بإنجازاته السياسيّة . هذه نتيجةٌ مُذهلة لا يُمكن أن يخرج بمثلِها استفتاءٌ عامٌّ في أيّ بلدٍ إسلاميّ آخَر. وهي شهادةٌ ضمنيّة بأنّ كلّ أُولئك المُستفتَون ، على ما بينهم من فُروق عرقيّة ودينيّة ، يثقون بالإسلام أميناً عليهم حين يكون مُمثّلُه إنسانٌ في مثل سُموّ الإمام وأصالة النّظام الفكري الأخلاقي الذي أنجبه . تلته سلسلةٌ من الاستفتاءات المُماثلة عند كلّ مُنعطَفٍ سياسي . وبهذه الوسيلة بنَتْ إيران صيغتَها الخاصّة الفريدة لحُكم الشعب نفسَه بنفسِه .

هنا نصِلُ إلى موضع تساؤل لا نرى بُـدّاً منه :

إنّ التجربة الإيرانيّة في هذا النّطاق لها خصوصيّتها، المَبنيّة على :

ـ خبرة رجالاتها التاريخيّة في العلاقة المتينة بين هُويّة بلدهم وبين عقيدة الأكثريّة السّاحقة للناس . ذلك أنّ إيران هي عبارةٌ عن تجمّعٍ سياسيّ لعددٍ من القوميّات ، شدّت عُراها عقيدةٌ جامعة . أثبت الزّمان قرناً بعد قرن قوّتها واستعصاءها على كل عوامل الفرقة والتّفريق . أي بالتالي وجود حالة وعي عامّة بأنّ التّخلّي عنها هي مُغامرةٌ غير محمودة العواقب .

ـ التزام شعبها المُطلَق بالمَنظومة التشريعيّة والأخلاقيّة الإسلاميّة . بحيث تبقى هذه مُحصّنَة وخارج كلّ مُساءَلَة .

هذه أيضاً ممّا لم يفهمه الغرب ، أو بالأحرى ممّا يتظاهر بأنّه لم يفهمه . ومن هنا فإنّه ، مع اعترافِه بصدق المُشاركة العامّة للشعب الإيراني بالأداء السياسي العامّ ، ما يزال يجأر بالشكوى من نقص أو افتئات ما يُسمّيه حقوق الإنسان ، بالنّظر لمفهومه هو بهذا الشأن . ومن ذلك ، مثلاً ، تحريم الخمور وضُروب الفحشاء والشّذوذ الجنسي ، وإنزال العقاب بمُرتكبيهما ، وما إلى ذلك .

هذا التحليل يسوقنا إلى القول، إنّ مواصفات التجربة الإيرانيّة السياسيّة إذ أنجبت الجمهوريّة الإسلاميّة محصورةٌ بظرفها وخصوصيّته ، ولا يُمكن أن تعمل في ظرفٍ مختلف . الأمر الذي يطرح تساؤلاً برسم البحث الفقهي :

ماذا عن مُجتمعاتٍ إسلاميّة مُختلفة ؟ وكيف يمكن أن تُشارك في العمليّة السياسيّة ، من موقعها بوصفها جماعةً إسلاميّة مُلتزمة ، تُشاركها المُواطنَة جماعةٌ أو جماعاتٌ غير إسلاميّة ؟

2 ــ الفنون

الموقف الشّرعي من الفنون : الموسيقى، الغناء. . . الخ. ليس يخلو من التباس . ينبغي العمل بالوسائل المُناسبة على التّحرّر منه .

الفتوى المشهورة بين أكثر الفقهاء والمعمول بها من المؤمنين هي الحظر والحُرمة : حُرمة الأداء ، وحُرمة الاستماع ، وحُرمة البثّ والإذاعة ، وحُرمة اقتناء أدواتها والتعامُل بها .

وهم طبعاً لهم أدلّتهم على ما أفتوا به . ولا مِراء في ذلك .

جانبٌ ممّا سمّيناه التباس نشأ بعد وبسبب قيام الجمهوريّة الإسلاميّة . فعلى الأثر رأينا إعلامَها المَسموع والمَنظور، فضلاً عن إعلام الجهات المحلّيّة المُتماهية معها ، يبثّ عن غير سابقةٍ من مثلها أناشيدَ مَصحوبَةً بالموسيقى الصّادرة من أحدث أدواتها دون أيّ إشكال .

ولي في ذلك ذكرى طريفة . سأرويها لِما فيها من مغزى :

ذلك أنّني وغيري دُعينا إلى احتفالٍ في أحد مساجد بعلبك . وعند دخولنا المسجد رأينا فرقةً موسيقيّة بكامل رجالها وأدواتِها تتصدّر المسجد بجوار محرابه ، استعداداً للمُشاركة في إحياء المناسبة بأناشيدها وموسيقاها . وصادف جلوسي بجنب صديقٍ هو أحد المُثقّفين المعروفين . الذي ما أن استقرّ بنا المقام حتى التفت إليّ ليقول ، مُشيراً إلى الفرقة : " هل كان يخطرُ ببالك أنك في يومٍ من الأيّام ستدخل مسجداً لتجِدَ أمامك هذا المنظر، بديلاً عن الرّاكعين والسّاجدين؟ ! ".

في الجواب قلتُ لصاحبي : "كلاّ بالتأكيد! ولكنّ الظّرف هو الذي تغيّر الآن . لقد بتنا الآن بحاجةٍ ماسّةٍ إلى أدوات خطابٍ مُختلفة لجمهورنا. والنشيد بما يصحبه من موسيقى ، وما يطرحه من تحريض وتعبئة ، هو جزءٌ لا يتجزّأ من الخطاب العتيد" .

إذن ، فهذا النّمط من الموسيقى والغناء ، حتى إنْ سمّيناه نشيداً ، هو من المُباحات . بل إن نحن لاحظنا وظيفتَه وتأثيرَه قد يكون أكثر من مُباح .

فقهاؤنا ، إذ يُحاولون تعريف الغناء المُحرّم لمقلّديهم ، لا يجِدون ما

يُميّز بين مُحرّمه ومُباحِه إلا أن يقولوا أنّ المُحرّم منه هو " **المُتعارَف عند أهل الفُسُوق** ". وهو تعريفٌ قادمٌ من نُصوص الباب الأصليّة فيما يبدو. التي تتوفّر الدّلائل ، لمَن يُحسِنُ التأمّل ، على أنّها دارتْ على الغناء بوصفه جزءاً من الحياة الفاسقة ، وليس بوصفه فنّاً بريئاً .

وإذن ، فالغناء والموسيقى الوظيفيّيَن ، هما من المُباحات وربما أكثر، طبقاً للجدوى والنّفع المُترتّب على أدائهما .

ولكنّهما مُحرّمتان إن كانتا ، في بيئتهما وفي اللغة المُغنّاة ، تترافقان أو تنطويان على عملٍ أو مضمونٍ غير أخلاقي .

هذا كلامٌ واضحٌ وسديد ولا غُبار عليه .

ولكن، ماذا بشأن الغناء والموسيقى ، حيث تكونان فنّاً سامياً له مدارسه وأُصولُه وقواعده ، كما هو عند حضاراتٍ أُخرى . أو حيث تكونان لمُجرّد الاستمتاع البرئ ؟

أعتقد أنّ هذه المسألة يجب أن تكون برسم البحث الجادّ المُستقبلي في الوسط الفقهي . مع العلم أنّ هناك اجتهادات فرديّة بهذا الشأن ، ولكنّها لم تصِل بعدُ إلى مستوى أن تُكوّن رأياً عاماً عليها بين المؤمنين .

كما أنّني أعتقدُ جازِماً ، أنّ الاهتمام بالبحث الجادّ عليها هو ذو صفةٍ مُلحّة بنحوٍ خاص . لأنّ التقصير في رعاية التراث الفنّي الذي لا يخلو منه قطرٌ من الأقطار الإسلاميّة ، والتقصير في تشجيع الإبداعات المحلّيّة وأربابها في هذا النّطاق ، سيفتح الباب مُشرَعاً لاختراقٍ ثقافيّ أجنبيّ في هذا الباب ، يستغلّ حالة الفراغ ليملأها بفنّه . وبذلك يزجّ في مجتعاتنا مؤثّراتٍ غير مَرغوبَة ، بل في غاية الخُطورة على عقول ووُجدان وثقافة شبابنا .

الكلام نفسه يُمكن أن نسحبَه ، على مستوى التحليل والبحث والنتيجة ، إلى الرّسم والنّحت .

3 ــ المرأة

مسألة المرأة المُسلمة وموقعها في الأُسرة والمجتمع الإسلاميين إجمالاً هي من التحدّيات المُستقبليّة . يتوقّف على حُسن معالجتها ، على المستوى الفقهي والأخلاقي والعملاني ، أهمّ النتائج على صعيد بناء التقدّم أو تثبيت التّخلُّف .

ولقد سال حبرٌ كثيرٌ في الدّفاع عمّا يرى فيه كاتبون إسلاميّون دفاعـاً عمّا يفهمونه من نُصوص وأحكام وسُلوكيّات إسلاميّة معمولٍ بها في هذا النّطاق . أكثرُها خطابيّات تُوجّه عيناً عوراء إلى ما هو واقع ، بعضُه مُرعب لمَن يتفكّر فـي معناه ومآلِه . ومثالاً على ذلك سأسوق مثالاً واحداً ، هو ما يُعنوَن في الكُتُب الفقهيّة بحُرمة خُروج الزّوجة من بيت زوجها إلا بإذنه .

إنّ حالـة الزّوجيّة في شرعنا هي موجَبٌ تعاقُديّ ينشأ بعقد الزّواج . أي أنّ إرادة الطّرفيَن الحُرّة ، المُعبّر عنها صراحةً من الطرفيَن ، هي وحدها التي صنعته . وهو ككلّ عقدٍ يمكن أن يتضمّن شروطاً خاصّـةً لكلٍّ من طرفيَه . وحسناً جدّاً فعلتْ الجمهوريّة الإسلاميّة ، حيث فرضتْ على الفقيه المُشرف على إجراءات العقد ، أن يُطلعَ الطرفيَن على ما يمكن لكلٍّ منهما أن يُضمّن صيغة العقد من شُروط ، ستكون مُلزِمة لهما في حياتهما الزّوجيّة المُستقبِلة . وأي أنّه بالتالي ليس عقد استخدام يملك أحد طرفيه بمُقتضاه قُوّة عمل الآخر ، وينتزع منه جزءً من حريته في استخدام الوقت بما يتنافى مع موجَب العقد .

هـذا بنفسِه إنجازٌ إنساني للشّرع الإسلاميّ تاريخيّ وخارق ، لم يلحق بـه غير المسلمين إلا بعد قرون طويلة . أي إلى حين ابتداع الحضارة الغربيّة الزّواج المدني ، على أنقاض الزّواج الكهنوتي .

بعد هذا العَرْض الواضح نسأل : كيف انتهت هذه الصيغة الجميلة إلى شرطٍ قهريّ لم يُنصّ عليه في متن العقد ، هو حُرمة خُروج الزوّجة مـن

بيت الزّوجيّة إلا بإذن الزّوج ؟ أو بتعبيرٍ آخر : ما هي الفلسفة أو الفكرة وراء هذا الحُكم الاستلابي لجانبٍ صغير ولكنّه أساسيّ من حُريّة الزوجة ؟

من الفقهاء من يقول جواباً على السؤال : إنّ عقد الزوجيّة يمنح الزوجَ حُرّيّةً مُطلَقَةً في الاستمتاع الجنسي بزوجتِه . وخُروجها من بيت الزّوجيّة ساعة تشاء يسلبه ، وإنْ مُؤقّتاً ، هذا الحقّ .

الجواب يفترض أن حقّ الاستمتاع محصورٌ بالزّوج فقط . وأنْ لا حقّ مُماثل للزوجة المسكينة ، وهو خُلْف بالتأكيد "ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف" (البقرة / 228) . فلنتصوّر بناءً على تلك الفلسفة أو الفكرة أنّها ، مثلاً ، طالبت بحقّها المُقابِل بالاستمتاع الدّائم ، فهل سنُرتّب على تلك الفلسفة أو الفكرة حُرمة خُروج زوجِها إلا بإذنها ؟

هذه صورةٌ ساخِرة ، نعم ! ، ولكنّني مع ذلك أوردتُها لبيان مدى بُؤس هذا النّمط من التفكير .

كما يفترض أنّ الزّوج الفحل هو في حالة شَبَقٍ دائِم ، وأنّ وظيفة الشّرع والشّارع ليست إلا تأمين جُهوزيّة زوجته آناء الليل وأطراف النهار لتلبية رغباته المُلحّة . حتى لو أدّى ذلك إلى تركها مُكرَهَةً على أن تكون قعيدة البيت دائماً ، في حالة انتظارٍ لا تنتهي .

هذا تفكيرٌ أقلُ ما يُقالُ فيه أنّه تفكيرٌ بائسٌ أُحاديّ . وكأنّ صاحبَه لم يتلُ كتاب الله سبحانه ، وما علّقه على كرامة الإنسان بوصفه إنساناً ، بصرْف النّظر عن كونه ذكراً أو أُنثى ، وأيضاً على ما علّقه على حُرّياته الأساسيّة . وخصوصاً على فكرة القسط السّامية النبيلة ، التي تعني ، فيما تعنيه ، أنّه ما من حقّ إلا في مُقابله واجب ، وما من واجبٍ إلا في مُقابله حقّ . وهي الفكرة التي لا ينفكُّ كتاب الله عن التذكير بها . كما أنّها من المعالم الأساسيّة والمُميّزَة في فكره الحقوقي .

وكأنّه أيضاً لم يقِف مُتدبّراً على قولَه تعالى : " ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّةً ورحمة " (الروم/21) ، بما فيها من سُمُوّ ورِقّة وعُمْق . بحيث لم يرَ هو إلا الجانب الجسدي الشّهواني منها .

هذه الفتوى ، التي اخترتُها عامداً لِما فيها من بؤسٍ واضح ، هي مُجرّد أُنموذج له أمثالٌ لا تقِلُّ بؤساً فيما بين أيدي الناس من فقه المرأة . اعتقد جازِماً أيضاً أنّها بمجموعها يجب أن تكون برسْم البحث وإعادة النّظر، ابتغاء إنتاج فقه يُساهم حقّاً في رسم معالم التّقدّم الآتي إن شاء الله . وفقاً لِما تتبّعناه ورصدناه في متن الكتاب .

4 ــ المصرف

المصارف ، أو ما يُسمّى أيضاً بيوت المال ، باتت اليوم من المؤسّسات التي لا يُمكن لأي دولة أو مؤسّسة إنتاجيّة أو تجاريّة أن تعملَ بمعزلٍ عنها . ذلك بسبب تقارُب العالَم ، ونشاط الحركة التجاريّة بين أطرافه مهما تباعدت . الأمر الذي اقتضى مؤسّسات من وظائفها تنظيم تبادُل الأموال دون حملِها نقداً ، بالنحو الذي يُؤدّي ويضمن غرض ومصلحة الطرفيَن من عمله . المسألة طبعاً ليست كلُّها بهذه البساطة أو البراءة . ولكنّ هذا الذي قُلناه عليها يكفي لبيان ما ينبغي بيانه على سبيل المُقدّمة لعَرْض إشكاليّة الفقرة .

مثلُ هذه المؤسّسات كان موجوداً في تاريخنا للغرض نفسه ، أو لبعضِه فيما يناسب احتياجات الناس البسيطة نسبيّاً في ذلك الأوان ، وذلك بشخص الصّيرفي . الذي كان من مُهمّاته نقْل الأموال بواسطة أوامر دفْع من صيرفيّ إلى آخَر، كانت تُسمّى باسمٍ فارسي الأصل (سفتجه) ، المُعرّبة من الفارسيّة التي بالباء المُثلّثَة بدلاً عن الفاء . لأنّ هذا الحرف لا وُجود له في

الألفباء العربيّة . ما يُشير إلى أصلِها في الحضارة الفارسيّة قبل أن يستنسخها المسلمون . وكانت الحركات السياسيّة ، خصوصاً المُعارِضَة منها ، تستفيد من خدمات أُولئك الصّيارفة في تحريك الأموال خفيةً عن السُلطة . وقد عرضنا لمثلِها بخدمة الحركة الشيعيّة السّرّيّة الواسعة في الجانب المالي منها في كتابنا (التاريخ السّرّيّ للإمامِة) .

وطبعاً كان أرباب تلك المُؤسّسات الصيرفيّة ، كما هم اليوم ، يتقاضون عُمُولاتٍ في مُقابل ما يُقدّمون من خدمات .

إذن ، وما دامت المسألة بهذه المثابة من البساطة والضرورة ، فما هي المُشكلة التي تدعونا الآن إلى اعتبارِها من المُشكلات التي ينبغي للفقه والفقيه المُستقبَلي أن يُعالجَها ؟

الحقيقة أنّ المُشكلة كامنة في التعارض بين الضّرورة من جهة ، وبين الفائدة الرّبويّة التي يتقاضاها المصرف من عُملائه أو يدفعُها لهم ، في سياق تحريك الكتلة الماليّة . بحيث يُعطي القليل ويأخذ الكثير أثناء التحريك صاعِداً وهابطاً . ليستفيد من الفرق بين الحالتيَن . ومن المعلوم أنّ الشريعة الإسلاميّة تُحرّم كافة أشكال الـرّبا ، حتى الخَفيّ منها ، تحـريماً قاطعاً لا استثناء فيه ، إلا حيث يكون بين الأب وابنِه .

ومن هنا نعرف أنّه ما من إشكال فيما تتقاضاه تلك المؤسّسات من عُمُولاتٍ في مُقابل ماتُقدّمه من خدمات ، لأنّها في مُقابل عملٍ مشروع . شرطَ أن تكون العُمولات معلومَة القيمة سلفاً عند الطرفيَن . ومن المعلوم أنّ هذا الشّرط من الشُّروط العامّة في كلّ عقد .

المُشكلة كانت موضعَ عنايةٍ خاصّةٍ من أُستاذِنا الشهيد السيّد محمد باقر الصدر رضوان الله عليه . وفي هذا السّبيل صنّف كتابه الشّهير (البنك اللاربوي في الإسلام). وفيه تقبّل من حيث المبدأ فكرة " البنك ". ولكنّه اقترح

آليّاتٍ تُحرّره من السّقوط في غائلة الرّبا .

ما نُلاحظه أنّ الأعمال الجادّة لفقهاءٍ إماميّة في هذا السّبيل قد توقّفت من بعده بمقدار ما نعرف . في حين تابع فقهاءٌ من مذاهب أُخرى أبحاثَهم عليها . بُنيت عليها عدّة مؤسّساتٍ مصرفيّة هي قيد العمل الآن . بعضُها اكتسبت موقعاً عالَميّاً . لستُ في الموقع الذي يؤهّلني للحُكم على أصالتِها وصدْقها . ولكنّ ما سجّلَته وتُسجّله من نجاحاتٍ عمليّة أمرٌ يستحقُّ التّنويه .

***

فهذه موضوعاتٌ أربعة ، نرى أنّ على الفقه والفقيه المُستقبَليّ أن يُبادر إلى الاجتهاد فيها بما يُحقّق المصلحة والقصد الذي رمى إليه الشّارع . أو أن يُنتج صياغاتٍ مشروعةٍ لها . واضعاً نَصْبَ عينيه أنّنا نعيشُ في عالَمٍ مُتقاربٍ مُتواصِل . بحيث أنّ جمهورنا بات في موقِعٍ يسمح له بأن يُقارِن بين ماعندنا وبين ما عند الآخَر المُختلف عنّا حضاريّاً وثقافيّاً . وأن يحكمَ على التشريعات المعمول بها عندنا من خلال المُقارنَة . وبحيث أنّ الآخَر المُختلف لن يوفّر فُرصةً لتوجيه النّقد القاسي لنا عند أدنى مُفارقَة ، بوصفه جزءً من الحرب المعنويّة (الناعمة) التي يشنّها علينا ، يكون لها فعل التّحريض على ذاتنا وذاتيّتنا عند طليعتنا المُتطلّعة للتقدُّم والحريّة .

وقبل هذا وذاك أن يكون هاجس الفقيه الأساسي قضيّة بناء التقدُّم الذّاتوي ، الذي لن يتمّ إلا برفْع كلّ المُعوّقات من الطريق الشّاق والطويل الذي على مُجتمعاتنا أن تسلكه .

والحمد لله رب العالمين

الفهرست التحليلي الشّامل

مكتبة البحث